



RODRIGO RODRIGUES MARTINS

Traduzindo a Escrita Multilíngue no Ensaio
Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the
taquería, de Maribel Alvarez.

Dois projetos, duas traduções, uma crítica dialética do traduzir

BRASÍLIA – DISTRITO FEDERAL

2018

RODRIGO RODRIGUES MARTINS / Rede Exiladas (CnPq) /

Grupo Tradução Etnográfica e Poéticas do Devir (CnPQ)

TRADUZINDO A ESCRITA MULTILINGUE NO ENSAIO

*Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin
at the taquería, de Maribel Alvarez.*

Dois projetos, duas traduções, uma crítica dialética do traduzir

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC),
apresentado à Universidade de Brasília
(UnB), como parte das exigências para a
obtenção do diploma de Graduação no
curso Letras: Tradução – Inglês.

Brasília, 04 de Dezembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Alice Maria de Araújo Ferreira
UnB

Profa. Dra. Elisa Duarte Teixeira
UnB

Profa. Dra. Daniela Felix Carvalho Martins
UnB/UFBA

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho à minha mãe, Thelma Rodrigues Brasil. Brasileira, Goiana de Corumbá, petista convicta, cientista social, administradora, funcionária pública, formada em Letras, piloto de (aviões) monomotores. Para mim, acima de tudo: minha mãe. Uma mulher que moldou e sustentou minha vida nos momentos mais fáceis e nos mais difíceis (e não foram poucos), e que sempre me permitiu muito – até demais, ela poderia dizer sem resguardos. Uma pessoa que me introduziu na leitura e nos estudos, lendo obras de Asimov e contos de Monteiro Lobato sentada ao pé da cama. (Sempre) lembro dela lendo para mim e para meus irmãos (Juanita Rodrigues Martins e Diego Rodrigues Martins) nos nossos 4, 6 e 7 aninhos, respectivamente. Ou talvez até mais cedo, isso é o que minha memória permite relatar. Hoje não me apetece a obra de Lobato - mas isso não vem ao caso, até porque a rejeição também tem sua importância, e isso ela também me ensinou. Em Brasília, como em São Paulo, São José dos Campos, Anápolis, Goiânia, e até no meu curto período fora do país, em Buenos Aires, Argentina, e em todos os lugares que passamos ao longo de nosso tempo juntos nesse mundo-tão-gris, sempre tive seu apoio. Obrigado mãe, para você: só amor e muito respeito. Ou talvez respeito e muito amor, funcionaria tanto quanto!

AGRADECIMENTOS

Tenho muito e muitos a agradecer, e peço aos meus leitores que não considerem a ordem de apresentação como uma ordem de importância – não é o caso. Para o leitor que não gosta de agradecimentos, pule essa seção: será longa e talvez piegas, mas esse é o momento. Agradeço a Tathiana Gonzaga De Lacerda Abreu, Tathi pros íntimos, pelo nosso percurso juntos no curso de Letras - tradução, um percurso rochoso, cheio de altos e baixos, enfrentamentos, problemas, mas também felicidades e conquistas. Agradeço a Débora Lucas Duarte pela interlocução direta e às críticas ao meu projeto: me ajudaram mais do que você imagina (ou sabe). Agradeço aos membros do Grupo Poéticas do Devir e As Exiladas, pelas interlocuções e pelas discussões, as quais moldaram meu pensamento em muitos âmbitos, especialmente nos estudos da tradução e da linguagem. Obrigado!

À banca: agradeço à professora Elisa Teixeira Duarte pela melhor aula de prática em tradução em inglês nesse curso de Letras – Tradução – Inglês da UnB. Pelas ferramentas e técnicas que me apresentou, pelos ensinamentos e por nos incluir em projetos de resultados tangíveis e materiais – isso é raro no nosso curso, acredite se quiser. E, finalmente, por se dispor a compor essa banca e criticar meu projeto. Afirmo: não te convidei à toa. Obrigado!

Agradeço à professora Daniela Felix Martins, uma pessoa genial e recente amiga, mas nem por isso menos importante que os mais antigos. Te agradeço por suas contribuições à minha pesquisa, pelas conversas instigantes e construtivas (até altas horas da madrugada, às vezes), pelos momentos felizes (e pelos deprimentes também) que compartilhamos. Dois adultos-gris que se identificam, trocam ideias, que aprendem um

com outro (eu mais que você, mas assim é), mas que também se divertem e se enriquecem – é assim que enxergo nossa relação. Obrigado!

Last but not least – ou melhor – *Last but **never** least*, agradeço à professora Alice Maria de Araújo Ferreira. Amiga franco-luso-brasileira *hors concours*, professora inigualável, orientadora incomparável e certamente uma das pessoas mais inteligentes que já conheci. Se pensarmos na nossa criação como aquilo que nos molda, você me criou em muitos sentidos – *no limite*. Te agradeço por me inserir (bem-bem inserido) no mundo acadêmico, pelas experiências nos muitos congressos que fomos juntos, pelos 4 anos de orientação, pelos vários cursos e aulas que fiz com você, pelas viagens e pelas amizades que adquiri por te conhecer, pelos grupos nos quais você me incluiu; é muita coisa, e se eu me dispusesse a te agradecer por tudo, sairia mais um artigo (esse não-publicável). Pela paciência e tolerância nas vezes que fui e (sou) *terrível*, como me dizem as pessoas ocasionalmente (Sou mesmo, (e) confesso).

Pela amizade e pelo apoio quando precisei (e precisei). Entre nós, vídeos dadaístas ganharam vida, traduções experimentais tomaram forma, pensamentos se elaboraram, textos se abriram, ideias voaram - latas se moveram (duas vezes, e sempre que desejarem: as latas são obstinadas, como já sabemos). Agradeço por me encorajar e me reforçar naquilo que faço bem, e por me mostrar aquilo que ainda me falta e onde falho (até o momento – não desisti!) Se pensarmos a tradução como uma relação do encontro, eu diria que nos traduzimos a todo momento. Textualmente, pessoalmente e, em geral, com alguma ironia e muito humor. Muito obrigado!

RESUMO

MARTINS, Rodrigo Rodrigues. **Traduzindo A Escrita Multilíngue no Ensaio *Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the taquería*, de Maribel Alvarez.** Dois projetos, duas traduções, uma crítica dialética do traduzir. 2018. 114 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Letras: Tradução – Inglês. Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 2018.

O presente trabalho apresenta dois projetos de tradução (intitulados de monolíngue e multilíngue, respectivamente) para o texto *Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the taquería*, de autoria da estadunidense Maribel Álvarez, e seus resultados (textos traduzidos), criados a partir de conceitos e críticas de tradução diferentes, como também uma análise histórica do multilinguismo e suas manifestações na escrita. Nosso trabalho, escrito na forma de ensaio, se estruturará em três partes. 1. Multilinguismo e tradução: conceitos, definições e os diferentes casos de multilinguismo; questões linguísticas, políticas e históricas; 2. Manifestação do multilinguismo na escrita literária: diferentes estratégias de tradução, a poética chicana, as obras a traduzir e a crítica pós-colonial. 3. Projetos de tradução: duas traduções em função de dois projetos de tradução, a crítica da tradução em termos dialéticos; Como essas tensões constroem uma nova crítica de tradução; Projeto de tradução ancorado em uma crítica e uma história;

Palavras-chave: Tradução. Multilinguismo. Poética Chicana. Projeto de Tradução. Escrita Multilíngue.

ABSTRACT

MARTINS, Rodrigo Rodrigues. **Traduzindo A Escrita Multilíngue no Ensaio *Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the taquería*, de Maribel Alvarez**. Dois projetos, duas traduções, uma crítica dialética do traduzir. 2018. 114 pages. 2018. 115 pgs. Translation Studies' Bachelor Degree Final Project (TFG) – English-Portuguese. University of Brasília (UnB). Brasília, Brazil, 2018.

The present essay presents two translation projects (entitled monolingual and multilingual, respectively) for the text *Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the taquería*, by American author Maribel Alvarez, as well as its results (translated texts). These were created by different concepts and translation criticisms, as well as an historical analysis of multilingualism and its manifestations in writing. Our project, written in the form of an essay, is structured in three parts. 1. Multilingualism and translation: concepts, definitions and the different cases of multilingualism; linguistic, political and historical issues. 2. Multilingualism manifestation in literary writing: different translation strategies, Chicano Poetics, works to be translated and post-colonial criticism. 3. Translation projects: two translations arising from two translation projects, translation criticism in dialectic terms. 3.

Keywords: Translation. Multilingualism. Chicano Poetics. Translation Project. Multilingual Writing.

Sumário

INTRODUÇÃO	8
PARTE I – MULTILINGUISMO E TRADUÇÃO: UM APAGAMENTO HISTÓRICO	9
PARTE II – LER TACOS, COMER POESIA: POÉTICA CHICANA E TRADUÇÃO.....	34
PARTE III – DOIS PROJETOS DO TRADUZIR: DUAS CRÍTICAS, DUAS TRADUÇÕES.	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	67
APÊNDICE A – Caderno de Tradução	71

INTRODUÇÃO

... somos o *comal* fervendo quente,
a *tortilla* quente, a boca faminta...
a poção misturada, *somos el molcajete*.
Somos o pilão, o *comino*, *ajo*, *pimiento*,
Somos o *chile colorado*,
o tiro verde que quebra a rocha.
Gloria Anzaldúa – Tradução nossa

O poema acima, da poeta chicana Gloria Anzaldúa, inaugura o ensaio da autora estadunidense Maribel Álvarez¹, intitulado *Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the taquería* [Comida, Poesia e Materialidade das Zonas Fronteiriças: Walter Benjamin na *taquería* – tradução nossa], nosso objeto de tradução. O presente trabalho apresenta dois projetos de tradução (intitulados de monolíngue e multilíngue, respectivamente) e seus resultados (textos traduzidos), construídos em função de conceitos e críticas de tradução diferentes, como também de uma análise histórica do multilinguismo e suas manifestações na escrita. Nosso trabalho, escrito na forma de ensaio², se estruturará em três partes, conforme o esquema abaixo:

- I. Multilinguismo e tradução: conceitos, definições e os diferentes casos de multilinguismo; questões linguísticas, políticas e históricas
- II. Manifestação do multilinguismo na escrita literária: diferentes estratégias de tradução, a poética chicana, as obras a traduzir e a crítica pós-colonial
- III. Projeto de tradução: 2 traduções em função de 2 projetos de tradução, a crítica da tradução em termos dialéticos; Como essas tensões constroem uma nova

¹ Maribel Álvarez ocupa um cargo duplo como Professora assistente no Departamento de Inglês e como Pesquisadora de Ciências Sociais na Universidade do Arizona, no Centro do Sudoeste Americano. Ela ministra cursos sobre folclore e semiótica e está envolvida em vários projetos de pesquisa para documentar e teorizar práticas culturais no norte do México e no sudoeste dos EUA. Ela é Doutora (Ph.D.) em Antropologia pela Universidade do Arizona e atualmente está escrevendo um livro sobre artesãos que produzem “curios Mexicanas” na fronteira EUA-México.

² “O ensaio (...) incorpora o impulso anti-sistemático em seu próprio modo de proceder, introduzindo sem cerimônias e “imediatamente” os conceitos, tal como eles se apresentam. Estes se tornam mais preciosos por meio das relações que engendram entre si.” (ADORNO, 2003, p. 28)

crítica de tradução; Projeto de tradução ancorado em uma crítica e uma história

Na primeira parte, apresentamos diversos conceitos de multilinguismo, no âmbito dos estudos da tradução e da linguagem, a partir da obra Reyne Meylaerts (2013) e J.G.V Prasad (2012), como também psicolinguística com Immer, Finger e Schereres, L., 2002. Abordamos questões linguísticas, políticas e históricas, começando nos tempos antigos com a obra *A mestiçagem* (Laplangine, Nouss, 2002), passando pela renascença, com a obra *Divina Comédia* de Dante Alighieri e a análise das concepções de tradução que nortearam o traduzir dessa obra em edições brasileiras e argentinas. E chegamos aos tempos contemporâneos, retomando a questão com Meylaerts (2013).

Na segunda parte de nosso trabalho, apresentamos as diferentes manifestações do multilinguismo na escrita de Álvares, e abordamos a poética chicana, a partir da leitura de Arteaga(2008). Para analisar essa poética em termos de escrita, definimos categorias analíticas para nos auxiliar na análise do texto. Buscamos, ainda, definir diferentes estratégias de tradução em função de cada caso do multilinguismo, ilustrando as questões com excertos das traduções.

Na terceira (e última) parte, definimos os dois projetos de tradução: o monolíngue e o multilíngue. O primeiro foi pensado a partir de teorias comunicativas da linguagem e da tradução, com as obras de Jakobson e Nida (1964) Nesse pensamos a tradução em termos de língua e equivalência. O último, pensando em termos de uma poética do traduzir (MESCHONNIC, 2010), foi pensado em uma teoria do conjunto do sujeito, sociedade, da linguagem e da história. Nesse, nos amparamos nas análises históricas da linguagem, como também nos processos de formação das língua(gem)s, a partir da obra *A invenção da Cultura* (2012), de Roy Wagner. A construção de dois projetos distintos de tradução nos permite pensar a crítica da tradução em termos dialéticos, comparando os efeitos que cada abordagem tradutiva tem na linguagem e enquanto pensamento. E faz da tradução não só uma atividade, mas um espaço do pensar sobre a língua(gem) e a escrita.

PARTE I – MULTILINGUISMO E TRADUÇÃO: UM APAGAMENTO HISTÓRICO

“No coração do multilinguismo, encontramos a tradução”
(MEYLAERTS, 2013, pág. 537)

A frase acima, de autoria de Reyne Meylaerts³, estabelece uma relação estreita, senão indissociável, entre o multilinguismo e a tradução. Suscita uma série de questões

³ Reyne Meylaerts é Professora de Literatura Comparada e Estudos da Tradução na Universidade de Leuven, na Bélgica. Ensina cursos de Literatura Europeia, Literatura Comparada e Tradução

acerca dessa relação, como também dos dois conceitos envolvidos: o que é multilinguismo? E o que é tradução? Que tipo de relação é possível estabelecer entre os dois? A lista de questões se estenderia consideravelmente, mas nos detenhamos aqui com as perguntas; o tom interrogativo se estenderá por todo o capítulo, nas discussões e reflexões teóricas, como também em excertos de tradução e ilustrações profícuas, necessários para a elucidação das questões complexas que aqui nos empenhamos a discutir. Nesse, investigaremos de que maneiras o multilinguismo se configura textualmente, no indivíduo e na sociedade; analisaremos a possibilidade de sistematizá-lo nos termos de um projeto tradutório; e, finalmente, apresentaremos reflexões buscando responder, quando possível, às questões que se delineiam acima. A partir da leitura de textos teórico-críticos dos estudos da tradução acerca desse tema, como também da nossa análise de textos e traduções literárias, nos empenharemos em entender e, *a posteriori*, definir o multilinguismo, tanto em termos linguísticos quanto históricos - e sobretudo políticos.

Conforme colocado por Meylaerts no ensaio intitulado *Multilingualism as a challenge for translation studies* [Multilinguismo como um desafio para os estudos da tradução] (2013), o multilinguismo é uma realidade histórica, a provar-se em diversos textos literários, como também na composição de sociedades, indivíduos e instituições multilíngues. Mas se essa percepção não é a do senso comum, é porque ele foi historicamente apagado, da história das línguas e de seus contatos e, principalmente, nas traduções do ocidente dos últimos séculos. Em função das concepções tradicionais de tradução, instituídas na época do Renascimento e, se pode dizer, existentes até hoje, o multilinguismo foi sistematicamente apagado na história da tradução ocidental. Apresentamos a seguir diversas concepções de multilinguismo, como também suas mais variadas formas e manifestações textuais, na tentativa de demonstrar que o multilinguismo é uma realidade incontornável, cuja percepção e sobrevida só poderão ser asseguradas por intermédio de um projeto po(ético) de tradução: político e ético (BERMAN, 2007). Nesse sentido, o multilinguismo, enquanto objeto do traduzir, exige uma desconstrução, senão total subversão, da noção tradicional de tradução: a transferência (e substituição) total de uma mensagem/texto monolíngue na língua de partida para uma mensagem/texto na língua de chegada⁴.

A partir da leitura das obras de Forster (1970) e Stratford (2008), Meylaerts (2013) corrobora a afirmação acima do multilinguismo como uma realidade histórica. Na

e Multilinguismo na Literatura e é diretora do CETRA (Centro de Estudos da Tradução da Universidade de Leuven)

⁴ Existem muitas concepções tradicionais da tradução que a definem em uma relação de equivalência ou de transposição total de um texto ou mensagem de partida para um texto ou mensagem de chegada. Não é do interesse desse projeto apresenta-las todas aqui, e, portanto, disponibilizamos aqui a definição de Meylaerts com a qual dialogamos. Segundo a autora: “As definições tradicionais consideravam a tradução, implícita ou explicitamente, como a transposição total de uma mensagem em uma língua fonte por uma mensagem em uma língua alvo para o benefício de um público alvo monolíngue (MEYLAERTS, 2012, pág.537 – Tradução nossa).

literatura, comprova-se tanto na sua presença em textos literários canônicos, a exemplo de *A Divina Comédia* (1304–21), de Dante Alighieri, e *O nome Da Rosa* (1980), de Umberto Eco, entre outros, como também em uma miríade de textos e manifestações textuais menos reconhecidas. Escritos em mais de uma língua (e/ou dialetos, uma questão que abordaremos mais adiante), esses textos tiveram seus aspectos interculturais e multilíngues apagados em suas traduções, que, publicadas em uma única língua direcionada a um público alvo da tradução, tiveram suas poéticas e escritas literárias achatadas. A busca incessante (e débil) pela instituição do monolinguismo ofusca o multilinguismo e, conseqüentemente, a pluralidade e a diversidade.

Mas dizer que esses textos são multilíngues e que seu multilinguismo foi apagado nas traduções não resolve e nem descreve a complexidade da questão. Pois a forma com que o multilinguismo se dá em cada um desses textos é singular: as línguas postas em contato, o uso do multilinguismo para diferenciar vozes de personagens, manifestar dizeres de culturas minoritárias ou para levantar questões políticas e sociais, a quantidade e frequência de uso da língua minoritária (menos utilizada) em relação à língua majoritária (predominante), a forma como a língua minoritária permeia e transforma a língua majoritária e vice-versa - tudo isso é particular a cada texto e assume inúmeras combinações e variações. Uma mestiçagem linguística.

Empregamos aqui a mestiçagem, conforme definida por Laplantine e Nouss, como uma ferramenta crítica para entender o fenômeno de mistura das língua(gem)s. Nas palavras dos autores: “Cada mestiçagem é única, particular e traça o seu próprio futuro. O resultado desse encontro mantém-se desconhecido, razão porque convém, em primeiro lugar, expor para compreender, sem construir tipologias” (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, pág. 10)”

Pensando em termos de uma mestiçagem linguística, podemos, então, dizer que não há uma fórmula, ou uma tipologia que abarcará todas as suas manifestações – toda mestiçagem linguística é única. Caberia aqui o emprego da máxima tautológica “Cada caso é um caso”. Sim, é possível perceber características semelhantes entre obras e manifestações multilíngues. Em alguns casos, o multilinguismo é constituído de dois sistemas linguísticos reconhecidos como monolíngues e herméticos: dois sistemas de língua-cultura absolutamente diferenciados (e dissociáveis) no texto, muitas vezes até tipograficamente (com itálico, negrito, aspas etc). Em outros casos, uma língua de fato permeia a outra, não só em palavras ou expressões, mas na sintaxe, no próprio modo de significar, de forma que se tornam indissociáveis, indistinguíveis. Existiriam ainda uma extensa gama de casos intermediários entre o primeiro e o segundo, nos quais pode-se diferenciar/identificar facilmente os sistemas linguísticos em alguns momentos do texto e em outros não, como também de outros casos com mais línguas envolvidas, para os quais essas definições não dariam conta. Mas que benefício traria a constituição de um gênero em função dessas semelhanças? Classificá-los em categorias ainda mais redutivas pode ter algum uso para uma teoria revisionista de gêneros literários, para a tradução não há.

Mas, com essa afirmação, da singularidade de cada texto multilíngue, não buscamos de maneira alguma estabelecer uma nova relação de equivalência na tradução, uma que poderia ser enunciada como a “transposição total de um texto multilíngue de

partida para um texto multilíngue de chegada”. Essa seria, no mínimo, uma simplificação, bastante insidiosa, uma que poderia incitar a criação de um novo universalismo tradutório, e não é esse o nosso projeto. Pelo contrário, o que a análise desses textos e de suas traduções demonstra, como também dos estudos contemporâneos da tradução, é a necessidade de um projeto de tradução particular a cada texto (BERMAN, 2007) e, portanto, a cada caso do multilinguismo, em função das relações e contatos de línguas estabelecidos em seu interior, na linguagem, ou melhor, na escrita, no discurso.

Apresentamos, a seguir, algumas das muitas diferentes concepções de multilinguismo, a fim de utilizá-las para analisar as manifestações textuais multilíngues e suas traduções. É claro que essas concepções variam em função do contexto de uso, como também da área de conhecimento que as define e utiliza. Nosso objetivo aqui, entretanto, é o de demonstrar que as concepções definem e analisam situações diferentes de multilinguismo, de forma que esses conceitos foram definidos mais pelo objeto analisado e pelo contexto de uso, do que por suas características ontológicas e linguísticas.

Na psicolinguística, por exemplo, encontramos o multilinguismo definido em função do sujeito que o emprega, das capacidades e das limitações do falante. Nesse contexto, diferencia-se o bilinguismo do multilinguismo, uma vez que é a quantidade de línguas que o indivíduo domina que determinaria essa diferenciação conceitual:

"Recentemente, Vaid (2002) definiu “bilíngues” como sendo indivíduos que conhecem e usam duas línguas, as quais não seriam necessariamente utilizadas no mesmo contexto, nem dominadas com os mesmos níveis de proficiência. Tomando-se essa definição, podemos considerar que mais da metade da população mundial é bilíngue. Além disso, se seguirmos essa conceptualização, poderemos compreender o bilinguismo como a habilidade de usar duas línguas, e o multilinguismo como a habilidade de usar mais do que duas línguas. Essa definição, calcada no uso, implica uma visão dos bi/multilíngues como pessoas com diferentes graus de competência nas línguas que usam. Assim, os bilíngues e multilíngues podem ter mais ou menos fluência numa língua do que em outra; podem ter desempenhos diferentes nas línguas em função do contexto de uso e do propósito comunicativo, entre outros motivos". (IMMER, M.; FINGER, I; SCHERER, L., 2002, pág. 05)

Percebemos nessa concepção que cada língua é entendida como monolíngue e hermética em relação às outras. Dessa forma, um indivíduo bilíngue tornar-se-ia multilíngue ao aprender uma terceira ou quarta língua. Mas em cada uma dessas línguas, abstrai-se/apaga-se a presença de outras línguas (tidas como estrangeiras), como se as línguas estivessem hermeticamente separadas - até na psique do indivíduo; ou melhor, abstrai-se a própria historicidade das línguas. O monolinguismo e o multilinguismo são entendidos como formas cognitivas, de forma que a permeabilidade e contato de uma língua com a outra não se dariam na realidade histórica dessas línguas, mas sim em função dos estados intermediários de processamento e ativação da língua de cada sujeito, que se dão na mente/psique do falante⁵:

⁵ "As diferentes competências desenvolvidas nos diversos contextos de uso nas duas ou mais línguas faladas pelos indivíduos coloca em destaque o modo de ativação e processamento das línguas, que, segundo Grosjean (1999), constitui um continuum, que vai do modo monolíngue ao

Já nos estudos da tradução, encontramos acepções que consideram o indivíduo como multilíngue, como também a situação ou o texto. O teórico G.J.V. Prasad, no ensaio intitulado *The strange case of the Indian English novel* (BASSNET, 2002), define o multilinguismo em termos do sujeito e da situação comunicacional:

“Um bilíngue pode ser definido como uma pessoa que tem dois sistemas linguísticos, os quais ele/ela usa para se comunicar em situações apropriadas. Em uma situação bilíngue ou **multilíngue**, a “transferência” ou “interferência” é inevitável. Essa transferência funcionará nos dois sentidos, cada língua influenciando a outra. Um sistema pode ser mais dominante que o outro no relacionamento de dar e tomar, mas isso pode ser tanto uma questão da competência relativa de um falante, quanto do prestígio social ou o poder das língua(gem)s”(BASSNETT, 2002, p.46 – Tradução nossa)⁶.

Nessa acepção, notem uma coincidência do “bilinguismo” e do “multilinguismo” – os dois tem valor igual, a provar-se pelo uso da conjunção “ou” entre o “bilíngue” e o “multilíngue”. Ainda considera-se dois sistemas linguísticos separados, conjugados de acordo com a situação, mas o autor prevê, ao menos, uma transferência ou interferência de um sistema no outro. Ou ainda, o autor pensa o multilinguismo como duas formas monolíngues que, postas em conjunto e conjugadas por um sujeito, entram em relação

Mas o que as acepções dispostas até esse momento parecem ignorar é a realidade multilíngue: historicamente, por intermédio de um processo de mestiçagem linguístico e cultural, as línguas e culturas se definiram não pela separação, mas pelo contato, via tradução. O multilinguismo não é apenas um processo que se dá no sujeito, mas uma realidade historicamente construída na linguagem que não pode ser ignorada. Como diz Meylaerts: “A tradução não acontece entre realidades monolíngues e sim entre realidades multilíngues” (MEYLAERTS, 2013, pág.537 – Tradução nossa). É evidente que essa realidade se manifestará no âmbito do indivíduo, da sociedade, do texto e da situação comunicacional. Ainda assim, é importante percebê-lo como uma realidade, a fim de entender que o multilinguismo não é a simples conjugação de monolinguismos por um indivíduo ou sociedade, mas sim uma característica inerente às próprias línguas enquanto sistemas dialógicos, interativos e em constante mudança.

modo bilíngue, passando por vários estados intermediários de processamento e ativação das línguas usadas. Além disso, há diferenças individuais na habilidade com que os bi/multilíngues mudam o modo ao longo do contínuo. Tanto o bilinguismo como o multilinguismo são dinâmicos, e não estáticos, pois o perfil do bi/multilíngue muda com o passar do tempo, à medida que ele progride no continuum ou deixa de utilizar uma das línguas”. (IMMER, M.; FINGER, I; SCHERER, L., 2002, pág. 05)

⁶ “A bilingual may be defined as a person who has two linguistic systems, which s/he uses for communication in appropriate situations. In a bilingual or multilingual situation ‘transfer’ or ‘interference’ is inevitable. This transfer will work both ways, each language influencing the other. One system may be more dominant than the other in the relationship of give and take but this may be as much a question of the relative competence of the speaker’s as of the social prestige or power of the languages” (BASSNETT, 2002, pág.46).

Sherry Simon, no capítulo intitulado “*Border writing in Quebec*” (BASSNETT, 2002), define o caráter multilíngue das línguas como uma “Alteridade Interna”, localizando a tradução dentro das línguas e da escrita literária, e não mais como uma “ponte” entre os sistemas de línguas-cultura sempre separados - metáfora extremamente utilizadas nos estudos tradicionais da tradução. Esse entendimento também levaria a uma nova concepção de tradução. Segundo a autora:

"Essa “Alteridade interna” funciona para reconfigurar a prática da tradução, definida no Ocidente desde a Renascença, como uma transferência entre textos linguisticamente unificados. Cada vez mais, a tradução e a escrita se tornam parte de um processo único de criação, uma vez que as interações culturais e situações de fronteira se aproximam mais e mais do centro de nossas culturas. Escrever por meio de língua(gem)s, escrever por meio da tradução, torna-se uma forma particularmente forte de expressão, em um momento quando culturas nacionais tornaram-se diversas, habitadas pela pluralidade. Seja no contexto de tensões do bilinguismo ou dos modos de desenvolvimento das expressões idiomáticas globais veiculares, a mistura de códigos aponta para uma estética do pluralismo cultural, cujos significados ainda não foram inteiramente explorados" (BASSNETT, 2002, pág. 72 - Tradução nossa)

Embora apagado nas traduções pela prática tradutória instituída em tempos medievais, remontando ao início do século XIV (época em que é publicada a obra *La Divina Commedia* de Dante Alighieri)⁷, o multilinguismo enquanto manifestação do contato e tensão entre línguas e culturas data dos tempos antigos. Na obra *A Mestiçagem* (2017), Laplantine e Nouss descrevem os contatos culturais na Europa na Idade Antiga, que facilitadas pelo Mar Mediterrâneo, se dariam como a mistura em um crisol, um de línguas e culturas:

“A história do Mediterrâneo, esse crisol cultural que haveria de dar origem à Europa, é a história de múltiplas migrações milenares, sob a forma de invasões, de conquistas, confrontos, perseguições, massacres, pilhagens e degredos, mas também de trocas, comparações, de transformações dos povos uns pelos outros, mesmo através desses conflitos (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, pág. 13)”.

7 “Escrito originalmente em dialeto toscano, dialeto popular semelhante ao italiano atual, e não em latim como fazia-se comum à época, trata-se de um poema articulado por trilogias, entre elas as formadas por Razão - Humano - Fé, Onça - Leão - Loba, Pai - Filho - Espírito Santo; e com final feliz segundo sugerido pelo próprio nome: à época em que Dante escreveu o poema os textos eram separados entre Comédia, obras dotadas de finais felizes, e Tragédias, com finais contrastantes aos das Comédias” (GUEDES, Maria Helena [Guedinha] *A Visita Ao Inferno!* Vitória - ES 1 - Edição – 2015, pág. 54)

O discurso dos autores nos ensinam que o multilinguismo não é um efeito recente da globalização, tampouco uma manifestação própria e exclusiva das literaturas pós-coloniais – e sobre essa questão, nos aprofundaremos mais à frente. Pelo contrário, ele é uma realidade histórica de longa data, criado do/no contato de línguas e culturas e cujos resultados são impossíveis de prever (LAPLANTINE; NOUSS, 2002). Se não é possível percebê-lo em grande parte das obras literárias ocidentais é porque, historicamente, havia um obstáculo intransponível para esse entendimento: um véu-monolíngue, tecido sistematicamente pelas concepções tradicionais da tradução e da(s) língua(s), por trás do qual o multilinguismo não poderia nunca despontar. O pensamento que orientava essas concepções, denominado pelos dois autores recém citados de antimestiço – e para nós, absolutamente moderno - organizava-se a partir de um pensamento de origem, pressupondo a existência de uma “língua(gem) primeira”⁸, que, misturada às outras “língua(gem)s primeiras”, produziriam o derivado, as misturas ou a mestiçagem – e aqui poderíamos adicionar o multilinguismo na fórmula⁹.

Em um período histórico repleto de invasões, guerras e conquistas, como também de encontros e trocas constantes, realizadas majoritariamente nos grandes centros urbanos, os antigos já compartilhavam ideias, conceitos, conhecimentos e visões de mundo – tudo isso via linguagem. Para Nouss e Laplantine, grandes cidades antigas como Bizâncio, Cartago, Córdova, Jerusalém, Alexandria, entre muitas outras, “possuem um poder de evocação cosmopolita absolutamente incomparável” (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, pág. 17). Nesses encontros, trocavam-se animais e produtos, como também técnicas e formas de conhecimento.

A entrada e adoção do sistema numérico na cultura europeia, hoje denominado **arábico**, é um bom exemplo de como esses encontros promoviam muito mais do que

⁸ A língua primeira, à qual nos referimos, refere-se à concepção de língua (em termos estruturalistas) como um sistema hermético, fechado e, sobretudo, normativo; Não nos referimos, portanto, à noção de “língua pura”, conforme definido por Walter Benjamin em seu texto introdutório “A tarefa-renúncia do tradutor”.

⁹ “Embora a mestiçagem sempre tenha existido sobre o pano de fundo da antimestiçagem (como a viagem e a descoberta do múltiplo sobre o pano de fundo do sedentarismo e da avaliação a partir do mesmo), ou seja, de um pensamento que privilegia a ordem e a origem, esforçar-nos-emos por mostrar que as categorias de reunião e agrupamento são, não só insuficientes, mas também inadequadas para dar conta dela, visto pressuporem ainda a existência de elementos ontológica e historicamente primeiros que se teriam posteriormente encontrado para produzir o derivado. (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, pág. 9)”

trocas mercantis, mas conhecimento e diálogo. Afinal, a linguagem matemática, como toda linguagem, não apenas representa o mundo; mais do que isso, ela é uma forma modalizadora de pensar o mundo, de entendê-lo, de organizá-lo, dividi-lo em partes menores, de classifica-lo. Nessa linguagem, constrói-se uma lógica, pela qual é possível abstrair o mundo e quantifica-lo. Como o conhecimento matemático, intercambiava-se elementos culturais e (formas de) conhecimentos por meio da linguagem, em uma intensidade tal que hoje, séculos e séculos depois, seria impossível triar suas origens. Nas palavras dos autores:

“A circulação (de homens, de animais, de plantas, de técnicas, de religiões, de símbolos) é de tal modo intensa que, a longo prazo, se torna difícil separar os “elementos” ou as influências no estado puro, quer dizer, o que foi elaborado no próprio crisol mediterrâneo do que chegou do exterior. À medida que os anos passam é impossível fazer uma triagem, distinguir os processos de adaptação (do que vem do “exterior”) e de adoção (pelo que é o “interior”). Adaptados ou adotados, as técnicas, as ideias e os homens reinventam-se. (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, pág. 20)”

E essa impossibilidade de triar as origens, que, ao longo do tempo, chega ao ponto de tornar impossível a distinção de sistemas linguísticos, confere (ao falante, ao leitor) a impressão de monolinguismo. Isso nos permite repensar a constituição dos monolinguismos: em função de políticas de pureza, ou atavismo cultural¹⁰, as nações buscaram apagar, especialmente no contexto da formação dos estados-nações, seu passado mestiço e, portanto, multilíngue. Tratava-se de uma“(...) tripla amnésia do passado asiático, judeu e muçulmano da Europa (Id., Ibid., pág. 23)”. É interessante pensar que esses contatos não se desfizeram ao longo da História, mas se intensificaram. Assim, os discursos atávicos, frequentemente associados à projetos nacionalistas e

¹⁰ No ensaio número três do livro *Introdução a poética da diversidade* (2005) intitulado “Cultura e Política”, Glissant define duas categorias para as culturas: as culturas atávicas e as culturas compósitas. As culturas atávicas, para o autor, baseiam-se na noção de raiz única, e essa seria “(...) aquela que mata à sua volta, enquanto o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes” (GLISSANT, 2005, p. 61). O atavismo, nesse sentido, se define em uma busca por uma raiz (cultural) única, e prima por um purismo (ou não-encontro) das línguas e culturas.

totalitários, apagam da história das línguas justamente aquilo que as constitui: o contato com outras línguas.

Desde o renascimento, realiza-se um esforço descomunal para apagar a mestiçagem e, portanto, o multilinguismo, dos autos da História, como também na literatura, via tradução. Nesse momento histórico, do renascimento, definiam-se as línguas como definiam-se os estados: pelas fronteiras.

“Desde o Renascimento, as línguas, como os Estados, definem-se pelas suas fronteiras: interiores (gramática e uso correto), exteriores (destrinchas nacionais). Dois fenómenos põem em causa este raciocínio, provocando o encontro e casamento entre as línguas: o crioulo e a tradução” (LAPLANTINE, NOUSS, 2002, pág. 36)”.

Apagava-se, assim, não só as relações construídas entre as línguas e as culturas ao longo da história, mas a própria historicidade das línguas, enquanto sistemas dialógicos em constante mudança que recusam a estabilidade e fixidez de sentidos. Pois esse purismo linguístico, que poderíamos pensar em termos de um atavismo cultural se dialogarmos com a obra de Glissant, é responsável pelo ocultamento das influências e interações que as culturas e línguas tiveram uma sobre as outras; é um modo platônico de pensar, cuja busca às origens, ao contrário do que se almeja, resulta sempre em mais e mais ramificações. Procurando-se a unicidade, encontra-se a multiplicidade.

Quando falamos das concepções tradicionais da tradução, referimo-nos mais especificamente à noção da tradução (já citada anteriormente) definida em termos de língua e sempre dicotômicos: texto de partida na língua de partida e texto de chegada na língua de chegada, texto fonte e texto meta, língua 1 e língua 2, etc. Essa concepção incorria numa política de apagamento-achatamento do texto multilíngue em benefício de um público alvo monolíngue e foi dominante por séculos nas políticas tradutórias e editoriais do Ocidente, de forma que o multilinguismo era sistematicamente apagado na grande maioria das traduções publicadas.

Para ilustrar esse argumento com algo material, nos deteremos aqui um momento no caso da obra *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, e de suas traduções. Extremamente traduzida, editada e publicada no Ocidente, nos paratextos dessa obra (notas de tradução, rodapés, prefácios etc) encontramos um espaço profícuo para discutir o apagamento histórico e sistemático do multilinguismo em função de uma concepção tradutória.

Disponibilizamos aqui alguns excertos das notas de tradução (de publicações brasileiras e argentinas) que demonstram, a priori, duas perspectivas distintas de tradução da obra.

No prefácio de uma das publicações brasileiras dessa obra (uma publicação parcial do livro), lemos a seguinte nota explicativa:

“Este volume contém uma versão em prosa do Inferno, o primeiro dos longos poemas que formam a Divina Comédia – obra-prima do poeta florentino Dante Alighieri **escrita em italiano**, no início do século XIV. (...) Esta versão da Divina Comédia é uma adaptação em prosa. Para compor esta versão foram consultadas traduções em verso e em prosa, **para o inglês e o português**, além do **texto original em italiano**. Essas obras, além de outras fontes consultadas estão listadas no final deste livro. (ALIGHIERI, 1999, prefácio - Grifos nossos)

Como em outras edições brasileiras¹¹, a tradução pareceu ignorar a complexidade e a relevância do multilinguismo na obra original; a obra é entendida como monolíngue, “escrita em “italiano”, e a tradução parte muitas vezes de outras traduções já monolíngues dos poemas; nesse caso do Inglês, em outros do Francês, do Latim, entre outras. É evidente que, nessa edição, o produto da tradução é, novamente, monolíngue – agora em Português brasileiro. O que colocamos em jogo aqui, entretanto, é menos uma crítica das traduções da Divina Comedia (essa constituiria, certamente, uma pesquisa à parte) do que uma crítica das concepções de tradução que orientaram esses fazeres.

É importante lembrar que, à época de Alighieri, ao final do século XIII e início do Século XIV, o Italiano não era uma língua convencionalizada. Ainda mais, que a Itália não existia enquanto estado-nação – a unificação do Estado só se daria em meados do século XIX. Dizer, portanto, que a obra foi escrita em italiano é, no mínimo, anacrônico. Mais do que isso, é retirar a obra de seu contexto histórico de produção, analisando-a num vácuo ahistórico e universal típico do pensamento moderno racionalista e universalista; justamente o pensamento que visamos suplantarmos com nossa análise.

Nesse sentido, adentramos o espaço das “(...) águas infestadas-de-tubarões ao redor da ilha semântica do pós-moderno (APPIAH, 1991, pág. 341 – tradução nossa), um

¹¹ No prefácio da 1ª Edição do livro da Editora LL Library, Tradução: José Pedro Xavier Pinheiro (1822-1882), de Junho de 2013, lemos a seguinte nota: “A tradução de Xavier Pinheiro constitui uma obra digna de admiração. Fiel, bastante clara, consegue reproduzir grande parte da força poética do maravilhoso poema italiano”.

espaço profícuo para a criação, que recusa o universalismo e a fixidez de sentido – e assim também poderíamos adicionar o monolinguismo.¹²

E o que se apaga nessa leitura (universalista) da Divina Commedia, entre outras coisas, é o caráter multilíngue da linguagem do autor: as relações manifestadas na escrita entre o “dialeto” toscano da época, os outros “dialetos” da região (que hoje se denomina Itália), o latim, língua predominantemente utilizada na escrita literária daquele tempo, e as línguas tidas como estrangeiras (o Francês, o Inglês, o Espanhol etc.). Comparemos a nota de tradução citada acima às notas dispostas no prefácio de uma das edições argentinas da obra, cuja tradução para o Espanhol é de Bartolomé Mitre:

No caso da Divina Comédia, a tarefa é mais árdua. Esta epopeia, a mais sublime da era cristã, foi pensada e escrita em um dialeto toscano, que brotava como um manancial turvo do afluyente de cristal do latim, ao lado do francês e do espanhol e de outras línguas românicas, que depois se transformaram em rios. O poeta, ao conceber o seu plano, modelou nesse momento, a matéria-prima em que se fixara perduravelmente. Isto, que constitui uma de suas originalidades e faz o encanto de sua leitura no original, é uma das maiores dificuldades com que se depara o tradutor. As línguas irmãs da língua de Dante, muito semelhantes em sua fonte originária, foram modificadas e polidas de tal maneira, que traduzir a Divina Comédia para elas hoje, é o mesmo que vestir um bronze antigo com roupagem moderna; é como apagar um quadro de Rembrandt, os toques fortes que contrastam luzes e sombras, ou em uma estátua de Michelangelo, limar os golpes enérgicos do cinzel que lhe acentuam. Tudo aquilo que se pode ganhar na correção convencional, se perde em força, em frescor e em cor. Se a linguagem de a Divina Comédia envelheceu, se regenerou, pois sua letra e o seu

¹² No ensaio intitulado *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial* [O Pós – em Pós-modernismo - É o Pós em Pós-Colonial], o filósofo e crítico literário ganense Kwame Anthony Appiah faz uma crítica aos paradigmas conceituais do pós-modernismo e da pós-colonialidade, das reduções que estas categorias-modelos operam na leitura e, portanto, na tradução, das obras africanas, como também das obras ditas pós-coloniais como um todo. Ele está sempre a desestabilizar os essencialismos. Para o autor, a pós-colonialidade poderia ser definida politicamente pelo momento histórico em que se transcendem os regimes coloniais – o momento do pós-independência. Entretanto, não se percebe essa libertação e/ou liberação do colonialismo no âmbito da cultura e, principalmente, da vida dos habitantes destes locais. Similarmente, quando analisada sob uma perspectiva temporal positivista, a pós-modernidade estabelecerá a superação do paradigma ocidental moderno - e, portanto, dos seus valores e ideias – em todos os domínios onde fosse adotada. Haveria, então, na modernidade como definida por Max Weber, uma superação da racionalidade universal, a secularização da religião e a extinção de autoridades carismáticas em todos os regimes (ditos) pós-modernos. Novamente, esta teoria (e modelo) não se comprova historicamente, a revelar-se nos discursos, na arte, na religião e nas produções literárias do período pós-independência nas ex-colônias. Emerge, neste contexto, uma questão essencial: se o pós-colonial não instituiu de fato uma superação do colonialismo, e o pós-moderno não suplantou todos os valores modernos, qual é o valor do termo (prefixo) “pós-” diante destes conceitos? Para nós, isso se materializará numa crítica e análise das categorias-modelos supra citadas e dos efeitos que essa epistemologia da rigidez causa na leitura e tradução desses textos.

espírito se rejuveneceram pela rica seiva de sua poesia e de sua filosofia (ALIGHIERI, 1922, pág.22 – Tradução Nossa)

Percebemos nessa edição a investigação realizada por seus editores e tradutores em relação à complexidade da língua(gem) da obra. É evidente que houve um estudo histórico acerca da língua(gem) do autor e dos contatos de língua da época (entre o chamado “dialeto toscano” e as “línguas irmãs”). Ainda assim, embora reconheçam a relevância da questão, o resultado final é novamente monolíngue – a poesia de Dante em espanhol convencionalizado. Em ambos casos, considerando-se ou não a complexidade e a mestiçagem da linguagem escrita, os resultados são traduções monolíngues, dissipando-se as tensões entre as línguas e culturas manifestadas na linguagem da obra, uma vez que a tradução é (re)escrita em uma única língua convencionalizada. A corroborar esse argumento, atualmente é possível encontrar diversas versões da obra reescritas (ou traduzidas) para o Italiano contemporâneo, com explicações e traduções dos termos toscanos da época para o Italiano convencionalizado de hoje. Não queremos dizer, com isso, que são traduções inteiramente inaptas da obra, mas sim que seus projetos de tradução ignoraram um aspecto constituinte e fundamental de sua poética.

Esse fato certamente ilustra o processo de mudança da língua (nesse caso a italiana) ao longo do tempo, mas também, e principalmente, a forma com que as sociedades buscaram convencionalizar o monolinguismo historicamente, suprimindo línguas consideradas minoritárias em prol das línguas dominantes e adequando nas obras, por intermédio de reescrituras da obra, de edições e traduções, a linguagem a essas realidades monolíngues.

A digressão histórica acerca da obra de Alighieri serve para mostrar que o multilinguismo, enquanto realidade literária, existe há tanto tempo quanto a própria literatura que consagra o monolinguismo na literatura. Existem, certamente, casos muito mais antigos do que esse. Sua emergência como um tema frequente no âmbito da literatura dita pós-colonial é, então, muito mais uma questão política e, conseqüentemente, epistemológica, do que uma realidade evidente na História. Conforme descrevem Hokenson e Munson:

“A escrita multilíngue e a autotradução eram práticas comuns desde a antiguidade, ao longo da Idade Média, até o início da Idade Moderna na Europa. Nunca desaparecendo totalmente, “essas diminuíram durante a consolidação dos estados-nação”. (HOKENSON; MUNSON, 2007, págs. 1-2 – Tradução nossa)

Ao início do século XX, os estudos da tradução seguiam o paradigma das literaturas nacionais e definiram os escritores multilíngues e os autotradutores como cidadãos monolíngues, mesmo no passado. Apagava-se, assim, o caráter multilíngue e intercultural desse texto, em prol da ideologia romântica “uma língua, uma nação, uma literatura” (MEYLAERTS, 2013). Por isso, autores multilíngues frequentemente tornavam-se escritores monolíngues. E aqueles que trabalhavam os textos multilíngues, limitavam suas atividades a um período ou a um gênero determinado (MEYLAERTS, 2013). Para Meylaerts, uma outra razão para esses autores não aproveitarem de seu multilinguismo para atingir audiências maiores é a institucionalização. As línguas e a literatura ainda são práticas altamente institucionalizadas. Dessa forma, existem populações multilíngues respondendo a instituições monolíngues (gestão e administração pública, questões legais, educação, exército, política, mídia etc.) (Id., Ibid.) como também da academia, a qual nós respondemos. No caso das literaturas (ditas) pós-coloniais, a necessidade de se traduzir línguas locais (dos colonizados) para o Francês, Inglês ou outra língua hegemônica (dos colonizadores) responde, em grande parte, à essa institucionalização.

E nesse contexto, os grupos minoritários frequentemente são forçados a tornarem-se multilíngues por meio da educação na língua majoritária. O contrário raramente acontece por apresentar pouco valor social ou econômico, justamente em função da institucionalização. A autora também destaca que as relações do multilinguismo e da tradução não se limitam à literatura, mas também são constitutivas do domínio dos serviços da informação (mídia impressa e audiovisual, agência de imprensa, noticiários), de instituições internacionais, da lei e da política, dos negócios, da tecnologia no mundo globalizado (MEYLAERTS, 2013).

Define, ainda, as diversas estratégias que essas instituições assumem diante da tradução. Em instituições multilíngues, por exemplo, os processos de tradução diferem do contexto da literatura. Produzem-se versões paralelas monolíngues (documentos oficiais em mais de uma língua), nas quais os conceitos de “fonte” e “meta”, ou de “original” e “tradução” são insuficientes. Cada texto é tido como o original e, assim, a tradução perde o status de tradução: passa a funcionar como original (MEYLAERTS, 2013). No domínio jurídico, por exemplo, elas têm inclusive a autoridade do original. A União Européia, por exemplo, reconhece 23 línguas oficiais europeias. Mas não

reconhece línguas como o Catalão, o Basco e o Galego. Além disso, as línguas utilizadas para os procedimentos são o Inglês, o Alemão e o Francês. Nas palavras da autora:

“Em suma, até nova ordem, as operações de ONGs e de OIGs (organizações intergovernamentais) que funcionam por intermédio de tradução multilateral total, conferindo aos falantes a possibilidade de serem monolíngues em suas “próprias” línguas - seja lá o que isso signifique - mostraram-se ilusões. A instituição funciona em uma ou duas línguas utilizadas em seu interior (dentro da intercultura profissional), enquanto a tradução é limitada à comunicação entre o dentro e o fora, entre a intercultura profissional e as monoculturas dos clientes” (MEYLAERTS, 2013, pág.542 – Tradução nossa)¹³.

Pensando o multilinguismo em termos políticos, mais especificamente em um regime democrático, os governos tem a responsabilidade de entender e permitir a fala aos seus cidadãos nas línguas que empregam. “Em todo o mundo, as autoridades são confrontadas com populações multilíngues, sejam essas minorias históricas ou novos imigrantes” (MEYLAERTS, 2013, pág.544 – Tradução nossa)¹⁴. As sociedades democráticas são baseadas no ideal de participação de todos os cidadãos, o que pressupõe o direito de cada indivíduo a se comunicar com as autoridades de seu país, “e um regime territorial linguístico e translacional justo é essencial para qualquer sociedade democrática (MEYLAERTS, 2013, pág.544 – Tradução nossa)¹⁵

Considerando esse desafio, a autora distingue quatro estratégias de comunicação das autoridades com seus cidadãos. Em cada uma delas, define-se uma política de tradução em face ao multilinguismo:

A. Monolinguismo institucional total – uma língua regula a comunicação entre as autoridades e os cidadãos, tanto na educação quanto no âmbito público. Neste, as minorias não possuem qualquer direito de exigir uma tradução de um documento ou serviço em uma das línguas minoritárias e portanto são obrigadas a aprender a língua nacional. Consequentemente, reduzem o caráter multilíngue de uma população em um território determinado ao longo do tempo

¹³ “In short, till further notice, multilingual NGOs or IGOs operating through complete multilateral translation giving all speakers the possibility to remain monolingual in “their” language – whatever this may mean – turn out to be an illusion. The institution functions in one or two languages used on the inside (within the professional interculture), whereas translation is limited to communication between the inside and the outside, between the professional interculture and the client monocultures” (MEYLAERTS, 2013, pág.542).

¹⁴ “All over the world authorities are confronted with multilingual populations, whether these are historical minorities or new immigrants” (MEYLAERTS, 2013, pág.544).

B. Regime de territorialidade translacional caracterizado por multilinguismo institucional com tradução multidirecional em todas as línguas para todos. Opção utópica. Ainda que economicamente inviável, imagine as implicações disso para o campo da tradução (demanda, estudos, relações e interações).

C. Regime intermediário entre A e B. Regime de territorialidade linguística e translacional caracterizado por monolinguismo institucional e traduções temporárias e ocasionais para as línguas minoritárias.

D. Regime combinação de B e C. Monolinguismo institucional no nível local e multilinguismo institucional com tradução multidirecional obrigatória no nível superior (federal). [É o caso da Bélgica: no nível local, as instituições operam em só uma língua, e no federal em todas as línguas institucionalizadas (Francês e Holandês nesse caso)]

Não está claro ainda qual dessas estratégias confere a maior chance de cidadania participativa e integração das minorias. Todos tem vantagens e desvantagens. Mas fica claro a importância de uma política de tradução, em todas as sociedades multilíngues – ou seja, toda e qualquer sociedade. E ainda, a necessidade de se reconsiderar “os limites disciplinares que costumavam ser definidos pela língua” (MEYLAERTS, 2012, pág.546). Esses limites disciplinares obscurecem a diversidade, deletam o multilinguismo. Primeiro, a literatura: literatura não pode mais ser apreendida dentro de estruturas constritoras/limitantes como espaço ou nação, calcada na falácia da cultura atávica, monolíngue e hermética. Depois, a noção de cultura e de língua; Línguas e culturas estão sempre em contato com outras línguas e culturas, e assim se definem, se modificam, se atualizam – se inventam (WAGNER, 2012). Por essas razões, a tradução precisa reconsiderar sua relação com as literaturas, e/ou com as áreas de conhecimento com as quais se relaciona, e as línguas nessas manifestadas, entende-las a partir de noções de proximidade, ao invés de distância, de zonas de contato, no lugar de isolamento (MEYLAERTS, 2012) - de multilinguismo, no lugar de monolinguismos *afetados* pelas línguas estrangeiras, os quais são, frequentemente, considerados literaturas pós-coloniais.

Dessa maneira, poderemos pensar a tradução como uma escrita do encontro e a tradução literária “(...) como a escrita que é inspirada pelo encontro com outras línguas, incluindo os efeitos da interferência criativa” (MEYLAERTS, 2012, pág.546 – Tradução nossa).¹⁶ A redefinição do papel do tradutor literário implicará também em uma

¹⁶ [Literary translation] “(...) as writing that is inspired by the encounter with other tongues, including the effects of creative interference (Simon 2006:17 apud BASSNETT).

redefinição do papel do escritor literário, e, ainda, das interações entre essas duas atividades.

Retomando a discussão no âmbito dos estudos pós-coloniais e estudos contemporâneos da tradução, encontramos a questão amplamente discutida na crítica das literaturas ditas pós-coloniais. No ensaio *Escrita Pós-Colonial e Tradução Literária* (2002), do livro *Post colonial Translation: theory & practice* (2002), por exemplo, Maria Tymoczko discute as relações entre a Escrita Pós-Colonial e a Tradução Literária. Nesse, ela afirma ser impossível uma homologia entre a tradução e o texto fonte, declarando ser evidente que muitas das dificuldades em traduzir a literatura pós-colonial se dão em função das próprias características dessas obras: por exemplo, perturbações frequentes no léxico do texto (por meio palavras em outras línguas e/ou neologismos), expressões idiomáticas em línguas estrangeiras (ou melhor, as línguas locais não oficiais e em menor proporção no texto), sentidos insólitos (não-padrão) para palavras conhecidas e sintaxe atípica/inusitada (TYMOCZKO, 2002).

É possível identificar essas características tanto em textos “pré-coloniais¹⁷”, a exemplo da Divina Comédia, como também nos textos contemporâneos, os quais não recebem esse rótulo em função de uma questão claramente política: um romance inglês contemporâneo, por exemplo, em geral não é lido ou criticado como pós-colonial, mesmo que ele apresente perturbações lexicais frequentes, conforme a definição de Tymoczko; um romance ganense, pelo contrário, pode ser enquadrado com pós-colonial mesmo que empregue uma linguagem já convencionalizada no Inglês Ganense. Com isso queremos criticar duas noções:

- (i) o multilinguismo emerge nas literaturas do século XX e XXI não em função de uma nova realidade de contatos linguísticos e culturais oriundos das colonizações e movimentos de independência, mas sim de uma nova forma de entender a linguagem e de pensar a tradução. Sim, os contatos culturais se intensificam em função dos efeitos da globalização, dos cidadãos nômades ou

¹⁷ Empregamos aqui o prefixo “pré-” apenas como um determinante histórico, delimitando uma época que antecede a onda de colonizações europeias dos séculos XIX e XX e não como um gênero literário que reuniria obras de caráter semelhante. Nesse sentido, o problema de empregar-se o “pré-” é o mesmo de empregar o “pós-” em pós-colonial: não é possível asseverar aquilo que foi de fato superado pelo “pós” em relação ao colonialismo, ou aquilo que ainda está sendo ensinado pelo “pré” e que atingiria uma estado de plenitude ontológica no regime colonial.

“globais”, das ondas de migrações e contatos facilitados pela tecnologia (a internet em especial). Mas se as concepções de linguagem e de tradução não fossem alteradas, o mesmo apagamento via tradução - em prol de um monolinguismo, a âncora da fixidez de sentidos - poderia (e pode) ser efetuado.

- (ii) o entendimento e/ou classificação de um texto ou obra literária enquanto pós-colonial é muito mais uma questão política do que, de fato, uma percepção de características semelhantes e intrínsecas a essas produções – o que configuraria um gênero. A etiqueta “Pós-colonial” funciona em prol da hegemonia, do colonizador, já que os efeitos da colonização em questão são analisados, e portanto lidos, somente na cultura do colonizado e a partir dos valores do colonizador.

Voltemos aos argumentos de Tymoczko por um momento. A autora não define a tradução como uma busca por equivalência, mas nos relembra das mudanças obrigatórias relativas ao sistema linguístico e à base cultural, quando traduzindo material de uma língua/cultura para outra. Exemplos disso são os objetos, vestes, costumes e referências literárias presentes no texto original e desconhecidos pelo público leitor. No caso desses elementos, o tradutor deve decidir entre adaptar a língua/cultura fonte à língua/cultura de recepção, adequando-os aos padrões do receptor e, portanto, domesticando-os; ou, então, preservar na tradução esses elementos desconhecidos, interferindo na sintaxe, no léxico e nas imagens e referências da língua de chegada, o que de certo causará estranhamento ao leitor de cultura estrangeira (TYMOCZKO, 2002)

Em função das políticas editoriais, e das políticas pelas quais essas são regidas e/ou governadas, quando um texto é destinado a um público da mesma cultura que aquela representada no texto, não se considera necessário explicar costumes, ritos, valores e outros elementos culturais manifestados naquela produção – simplesmente se espera que o público, por compartilhar da cultura e língua do autor, irá entender as referências, alusões e expressões dessa cultura particular. Da mesma maneira, muitos tradutores, quando traduzindo obras da cultura dominante para uma cultura-minoritária, deixam materiais dessa cultura implícitos, o que para Tymoczko é parte da afirmação de hegemonia cultural (TYMOCZKO, 2002, pág. 11). Inversamente, se pensarmos nas explicações, descrições e notas abundantes nas literaturas pós-coloniais e suas respectivas

traduções literárias, percebemos novamente essa afirmação de hegemonia, agora no sentido inverso: exige-se, para o texto pós-colonial e/ou oriundo de uma cultura-minoritária, explicações e descrições explícitas para a língua e cultura do colonizador, já que essas (culturas) são a cultura do Outro. Explicar e descrever elementos manifestados nessas literaturas reitera a leituras dessas obras enquanto produções subalternas, alheias (e insuficientes) aos padrões universais (ocidentais) da literatura¹⁸.

Mas mais do que isso, a necessidade de explicações e de notas abundantes reafirma uma política monolíngue, na qual a presença do “estrangeiro” abala, senão escandaliza, uma ontologia calcada no atavismo cultural, no monolinguismo e em fronteiras intransponíveis. Para ilustrar essa questão, disponibilizamos um excerto da tradução do conto *Blood Brothers*¹⁹, de Silvia Schlettwein²⁰. No conto namibiano, que narra a estória de um vampiro e sua relação com suas vítimas, a autora emprega a expressão em Africâner “*Wie is jy*” e traduz logo em seguida para o Inglês “Who are you?”, marcando, ainda, a expressão em “língua estrangeira” com itálico. Não obstante, ao fim do parágrafo, explica-se o porquê da personagem Jan se dirigir a Kobus Visagie em Africanêr, fato que destaca ainda mais essa necessidade de traduzir a cultura (e língua) local para a dominante – neste caso para o Inglês.

Jan expected the darkness of a shadow on his face, but saw no such thing. And the pair of piercing blue, bloodshot eyes that he looked into now? Were they part of his dream? He would have to ask.	Jan esperava a escuridão de uma sombra no rosto dele, mas não viu nada do tipo. E o par de olhos azuis penetrantes e sangrentos para os quais ele olhava agora? Seriam eles parte de seu sonho? Ele teria que perguntar.
<i>'Wie is jy? Who are you?'</i>	- <i>Wie is jy? Quem é você? "</i>

¹⁸ Trecho publicado originalmente no ensaio intitulado “TRADUZINDO LITERATURA NAMIBIANA: REFLEXÕES SOBRE O MULTILINGUISMO NA ESCRITA LITERÁRIA E NO PROCESSO TRADUTÓRIO”, MARTINS, Rodrigo Rodrigues, in *Crítica e Tradução do Exílio*, Goiânia, UFG, 2017

¹⁹ A tradução desse conto foi uma parte dos resultados da pesquisa de PIBIC realizada sob orientação da Professora Dra. Alice Maria de Araújo Ferreira no ano de 2017.

²⁰ Sylvia Schlettwein nasceu em 1975 em Omaruru, Namíbia. É escritora, professora, tradutora e crítica literária. É graduada em Alemão e Francês pela Universidade de Cape Town, África do Sul e Mestra em Língua e Literatura Francesa e Alemã pela Universidade de Stuttgart, Alemanha. Ademais, a autora coordena um centro de línguas em Windhoek, Namíbia, onde ensina Alemão, Inglês, Francês e Africâner. Isabella Morris é uma escritora Sul-africana premiada, mestra em Escrita pela Universidade de Witwatersrand.

<p>'I'm Kobus Visagie,' said the face above him. Except for the pointy canines, Kobus' face looked exactly like Jan's idea of a white South African rugby player's face, which was why he had addressed him in Afrikaans. Should he introduce himself?</p>	<p>- Sou Kobus visagie, disse o rosto acima dele. À exceção dos caninos pontudos, o rosto de Kobus parecia exatamente a ideia que Jan tinha de um jogador de rúgbi sul-africano branco, motivo pelo qual ele tinha se dirigido a ele em Africâner. Deveria ele se apresentar? (SCHLETTWEIN, 2012 – itálico do original)</p>
--	---

No texto original, a expressão em Africâner marca uma cisão de registros sociais, pela qual se exige o emprego da língua dominante em determinados contextos (formais e sociais) e se permite/tolera o uso da língua minoritária em contextos mais restritos, muitas vezes familiares. No contexto desse conto, o personagem Jan só se dirige à Kobus em Africâner porque esse parecia “um jogador de rúgbi sul-africano branco”. Por essa fala, inferimos que Jan só utiliza o Africâner porque imagina que Kobus é de origem sul-africana e poderia entendê-lo nessa língua; de forma geral, ele sempre emprega o Inglês. Nas palavras de Meylaerts:

“Uma vez que os textos literários multilíngues frequentemente incorporam as maiores tensões entre os códigos de diferentes valores literários e de prestígio em uma cultura multilíngue, suas traduções podem enfatizar as cisões internas das culturas multilíngues, seus conflitos linguísticos e identitários”. (MEYLAERTS, 2012, pág.540 – Tradução nossa)²¹.

Nossa escolha em preservar esse multilinguismo na tradução foi, portanto, uma escolha por não apagar essas cisões e tensões culturais no texto, como também do próprio caráter identitário das personagens do conto: multilíngues e interculturais. Uma tradução monolíngue desse texto resultaria num apagamento desse diálogo-confronto²² Inglês x Africâner (e ocasionalmente outras línguas), além de descaracterizar e descontextualizar as personagens e seus dizeres e de suprimir uma questão política ferrenha. Basta imaginar o trecho do conto acima “*Wie is jy? Who are you?*” traduzido integralmente para o Português - “Quem é você? Quem é você?” - e uma expressão representativa de um

²¹ “*Since multilingual literary texts often embody the larger tensions between codes of different literary value and prestige within a multilingual culture, their translation may highlight multilingual cultures’ internal cleavages, their linguistic and identity conflicts*” (MEYLAERTS, 2013, pág.540).

²² (LAPLANTINE, NOUSS, 2017, pág. 9)”

conflito cultural, absolutamente significativa dentro da narrativa do conto, torna-se uma simples repetição, irrelevante.

Em última análise, a problemática do multilinguismo pode ser melhor entendida no âmbito da teoria da linguagem. Nossa breve digressão acerca dos contatos culturais promovidos pelo Mar Mediterrâneo nos tempos antigos, via obra de Nouss e Laplantine, e durante a Renascença, via a obra de Alighieri e suas traduções, localiza o multilinguismo na própria história da constituição das línguas, das culturas, da(s) literatura(s). A investigação do multilinguismo no contexto das teorias da linguagem exige, *a priori*, uma investigação dos conceitos (e acepções) de língua e de linguagem. Para esse empreendimento, inauguramos a reflexão a partir das noções de Roy Wagner, na obra *A invenção da Cultura* (2012). Segundo o autor, a linguagem é uma parte do aspecto coletivo de uma cultura e pertence aos contextos convencionalizados dessa. Nas palavras dele:

“O conjunto de convenções mediante as quais certos sons ou grupos de sons são compreendidos como “representando” certas experiências e coisas culturalmente reconhecidas, e mediante as quais esses sons são ordenados e transformados para articular uma expressão significativa – esse corpo de “concordâncias” a que chamamos “linguagem” – é sempre parte do aspecto coletivo da cultura. Com suas distinções lexicais, gramaticais e retóricas, a linguagem é sempre parte do moral e pertence aos contextos (relativamente) convencionalizado de uma cultura” (WAGNER, 2012, pág. 168)

Mas as convenções da linguagem só adquirem significado quando objetificam algum contexto observado (ou imaginado) ou, pelo contrário, por esse são objetificadas; Wagner ensina que as convenções da linguagem devem ser metaforizadas mediante um contexto de fala ou um fenômeno situacional para adquirir significado e essa metaforização ocorreria de duas maneiras: “(...) a linguagem pode servir como objetificador (o controle) ou como a coisa objetificada (o contexto que é controlado)” (WAGNER, 2012, pág. 170). Ou seja, haveria um ocultamento das características do mundo, cuja revelação (ou elucidação) se daria por meio das metáforas, transformando-as, ao longo do tempo, em convenções: comunicáveis e compreensíveis.

Na obra de Wagner, se compararmos a definição de linguagem com a de língua percebemos algo digno de nota: ambas se constituem em relação às convenções culturais, sejam essas sintáticas, gramaticais ou sonoras. É dizer, de outra maneira, que tanto a linguagem quanto a língua são componentes culturais, e assumem duas formas: “(...) (a

forma de) controle coletivizado, motivado pela invenção da “fala”, ou pode servir de motivação convencional motivada pela imagística da fala (WAGNER, 2012, pág. 177)”. A longo prazo, os efeitos do controle transformariam contextos não-convencionalizados em contextos convencionalizados – e o contrário também é verdadeiro. É importante, nesse momento, por em jogo uma questão tradutória acerca desses conceitos e do papel fundamental que a tradução exerce nas suas definições. No Inglês (americano), língua na qual Wagner escreve sua obra, o termo “*language*” – somente *a priori*, veremos adiante que a questão é mais complexa – refere-se àquilo que, em português, poderia ser designado tanto pela “linguagem” quanto pela “língua”. Na língua inglesa, os dois conceitos (conforme se configuram no imaginário do português brasileiro) são designados pela mesma palavra (significante), de forma que se diferenciam pelo contexto de uso, área de conhecimento ou situação comunicacional.

Exemplificaremos o argumento acima traduzindo os termos “língua inglesa” e “linguagem matemática”: uma possível tradução – obviamente outras seriam possíveis – dos dois termos para o inglês seria: “*English language*” para a “língua inglesa”; e “*Mathematical language*” para “a linguagem matemática”. Note que, em ambos os casos, empregamos o termo “*language*”. Mas se o sentido da tradução fosse o inverso, do Inglês para o Português, e traduzíssemos o termo “*language*”, só seria possível selecionar um dos termos, “língua” ou “linguagem”, em função do contexto, de seu emprego, e, sobretudo, de nossa leitura. Em português, a matemática não é entendida como uma língua, mas sim como uma linguagem. Ou seja, pensando em termos de equivalência, uma mesma área de conhecimento pode ser entendida como uma língua dentro de um sistema língua/cultura e como uma linguagem em outro.

Desse fato, inferimos duas questões relevantes: primeiro, no Inglês, *language* designaria aquilo que, em português, denominamos tanto língua quanto linguagem; ou seja, o estatuto ontológico desses conceitos (como de qualquer outro) varia em função não só do autor, mas principalmente da *língua/cultura* na/pela qual as define. E mais, se percebemos uma coincidência de características (culturais, da convenção) entre os dois termos no texto traduzido é porque, na tradução, distinguiram-se as duas coisas: no original tal distinção não existe(ia). Um tapa na cara da *equivalência*.

Disso tiramos que a distância (como também a proximidade) entre um conceito e outro (língua e linguagem) depende, absolutamente, da língua na qual é escrita e, *a posteriori*, de como a tradução resolve essa questão. Nossa investigação acerca dos dois

conceitos é uma tentativa de entender o multilinguismo em relação a esses, algo que poderia ser elaborado como nas seguintes perguntas: o multilinguismo refere-se a uma existência de múltiplas línguas ou de linguagens? Haveria diferença?

Comparemos as definições de Wagner às de Meschonnic, em *Poética do Traduzir* (2007). Nesse, o autor define a língua como um sistema da linguagem: “A língua é o sistema da linguagem que identifica a mistura inextricável entre uma cultura, uma literatura, um povo, uma nação, indivíduos, e aquilo que fazem dela (MESCHONNIC, 2010, pág. XX)”²³. Note que, no Francês, idioma empregado por Meschonnic, essa diferenciação conceitual já existe e é convencionalizada na língua como “langue” [língua] e “langage” [linguagem]. Se Meschonnic localiza a língua dentro da linguagem, é porque na língua de sua escrita, a língua francesa – como na língua portuguesa - existem os dois termos já convencionalizados, de forma que ele pode referir-se ao uso convencionalizado de ambos, mesmo que seja para suplantá-lo.

Na leitura da obra de Meschonnic (2010) realizada por Alice Ferreira (2012), percebemos como esses conceitos (língua e linguagem) mudam ao longo do tempo e, principalmente, como uma mudança de língua (da escrita) resulta numa “(...) mudança de visão de mundo”. A concepção de tradução, ao longo do século XX, passa da língua ao texto e, com Meschonnic, do texto ao discurso. Vejam a definição de língua da autora:

[A língua] “É uma noção fundamental nos estudos linguísticos e, claro, é uma categoria base em tradução, particularmente, na tradução chamada por Jakobson de interlingual. Quando falamos de língua, entendemos, a partir de Saussure, um sistema de signos compartilhado pelos membros de uma comunidade que se identificam por falarem a mesma língua. Esse sistema rege as falas mas, sobretudo, é constituído por elas. Ou seja, ele é sistema porque é uma sistematização das falas. Enquanto discurso constituído pelas falas, a língua tem sua concretude. Outra questão importante quando se fala de língua diz respeito à sua relação intrínseca com a cultura e a sociedade. Essa relação é evidente e inquestionável, porém, é importante se perguntar como se dá essa correspondência. A famosa hipótese Sapir/Whorf questiona justamente essa correspondência. Para o primeiro, a língua é um reflexo da cultura; para o segundo, a língua é o paradigma a partir do qual é constituída a cultura, pois vemos o mundo a partir de nossa língua. Mudando de língua, logo, mudamos de visão de mundo. Isso, para a atividade de tradução, é uma das causas da impossibilidade de tradução: em outros termos, é impossível traduzir línguas. Assim, as teorias da tradução passaram a falar de texto” (FERREIRA, 2012)

Outro exemplo que descontrói a noção de equivalência, esse mais contundente, é o caso da tradução para a língua inglesa dos termos *langue* e *langage* na obra de Saussure dois termos (e acepções) que certamente foram lidos por Meschonnic (como também por Benveniste) e tiveram suas implicações no pensamento e, portanto, no discurso do autor. Na tradução estadunidense de *Cours de Linguistique générale* [*Course of General Linguistics*] (SAUSSURE, 1950), de Wade Baskin, o termo *langage* foi traduzido como *human speech* e o termo *langue* como *language*. Dispomos abaixo o trecho em que Saussure, traduzido por Baskin, define o que é a *langue* (na tradução brasileira, a **língua**):

But what is language [langue]? It is not to be confused with human speech [langage], of which it is only a definite part, though certainly an essential one. It is both a social product of the faculty of speech and a collection of necessary conventions that have been adopted by a social body to permit individuals to exercise that faculty. Taken as a whole, speech is many-sided and heterogeneous; straddling several areas simultaneously—physical, physiological, and psychological—it belongs both to the individual and to society; we cannot put it into any category of human facts, for we cannot discover its unity. (SAUSSURE, 1950)

Mas se nesse momento da obra ele utiliza o Francês entre colchetes para assegurar a precisão conceitual e, simultaneamente, conferindo ao leitor, por intermédio do multilinguismo, a possibilidade de entender a quais termos esses correspondem no original, em outros ele não utiliza a mesma estratégia tradutória. Notem o resultado, comparando o esquema da obra original, onde Saussure explica a relação da linguagem, língua, fala, sincronia e diacronia (conforme a tradução brasileira), com o esquema traduzido para o inglês pelo tradutor estadunidense:

Le tableau suivant indique la forme rationnelle que doit prendre l'étude linguistique :

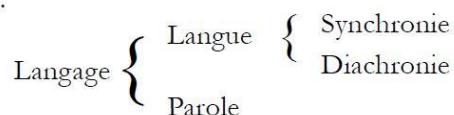


Tabela 1 – Esquema relacional linguagem, língua, fala, sincronia e diacronia (SAUSSURE, 1916)

The following table indicates the rational form that linguistic study should take:



Tabela 2 – Esquema relacional linguagem, língua, fala, sincronia e diacronia (SAUSSURE, 2012)

No esquema acima, se lido à parte do conjunto da obra, a mesma relação não seria recuperada. Ademais, pelo uso de parênteses, o tradutor define a linguagem [*langage*] como o *speech* de qualidade humana (*human*). Um substantivo torna-se uma locução. Em termos de equivalência, ao traduzir para o português, isso *equivaleria* à linguagem? à linguagem (humana)? ou ao discurso humano? Como distinguir, eis a questão!

Ademais, o termo *Speech*, na língua inglesa, em uma de suas acepções, pode também significar *discourse* [*discours* / discurso] – outra sopa de letrinhas, de valores, significantes e significados. A tripla interação – Português, Francês, e Inglês – vem aqui para demonstrar os riscos da equivalência. Caso fosse possível estabelecê-la, todos os termos discutidos acima – *langage* (FR) / *human speech* (EN) / linguagem (PT) – poderiam ser imediatamente traduzidos em qualquer sentido, de uma língua para outra, e o resultado seria sempre o mesmo – a mesma tradução e/ou o retorno à forma original. As traduções indiretas (tradução da tradução) recuperariam o sentido do original, intermediadas por uma tradução inicial. Mas um simples teste de tradução, e aqui provocamos o leitor a fazê-lo, (no sentido francês-inglês-português e depois ao contrário, português-inglês-francês) desmente a equivalência.

Percebam que se analisássemos a tradução somente do francês para o português, de *langue* para língua e de *langage* para linguagem a tradução parece simples e até óbvia – até pela semelhança formal - e os termos parecem assumir valores iguais. Se dizemos parece, é porque aqui adentramos novamente o espaço assombrado da equivalência, desse fantasma nos estudos da tradução que insiste em ser visto, mesmo após sua morte, e cuja sobrevivência, já demasiadamente estendida, é assegurada pelas concepções tradicionais da tradução; como todo bom fantasma, ela não tem pés, bases concretas para se sustentar. Baseados nessa reflexão, afirmamos: a equivalência é uma ilusão. Continuemos nesse raciocínio.

Ainda que ambos os idiomas – francês e português – empreguem duas formas distintas para os dois conceitos objetificados, o significado que esse par de termos “*langue*” e “língua” & “*langage*” e “linguagem” assumem dentro de seus próprios sistemas linguísticos e culturais (convencionalizados) é diferente. Tratando-os como equivalentes, apagam-se suas características particulares, as similaridades e as diferenças

entre aquilo que os dois termos designam nas suas respectivas línguas (convencionalizadas). Ou seja, apaga-se justamente aquilo que torna uma língua diferente da outra: a diferença nos modos de significar. E nesse momento, na discussão da equivalência, reencontramos o multilinguismo e a obra de Roy Wagner.

O autor afirma que existem duas formas de metaforização do “mundo”, ou do contexto/situação observada, e essas produzem efeitos diferentes na (língua)gem [*language*]. Quando a (língua)gem funciona como controle (ou objetificador), ela confere ao mundo “as características da ordem convencional, transformando-o em significado e em relações compreensíveis; (WAGNER, 2012, pág. 172). No caso contrário, quando a linguagem é a coisa objetificada, ou o contexto controlado, ela “(...) toma do mundo características individuais e diferenciantes e desse modo é transformada em significado (WAGNER, 2012, pág. 172)”

O que nos interessa no argumento de Wagner, entretanto, é como os efeitos de controle da linguagem [*language*] tendem a convencionalizar contextos não-convencionalizados ao longo do tempo. Da mesma maneira, **o multilinguismo tende a se convencionalizar, com o passar dos anos, em um novo monolinguismo**. Reflitamos. Inicialmente, uma palavra ou termo em língua estrangeira entra em contato com a língua materna e/ou local em um contexto não-convencionalizado, a exemplo das guerras, trocas, migrações e colonizações já citados anteriormente. Pensando no português do Brasil, poderíamos exemplificar com as seguintes palavras: “garçon”, proveniente do contato com a língua francesa, e “açúcar”, do contato com a língua árabe, entre os incontáveis exemplos que se aplicariam aqui. A origem desse contato (e seu momento histórico) pode ser impossível de triar, como ensinam Laplantine e Nouss. Mas o que se pode perceber aqui – e o que desejamos mostrar – é como ao longo do tempo essas palavras foram convencionalizadas na língua portuguesa, de forma que elas não são mais entendidas como elementos externos e/ou estrangeiros, mas como constituintes da própria língua. E o significado do termo também se modificará, assumindo, ao longo tempo, outros significados que aqueles que o termo na língua estrangeira (de origem) significava.

Vejamos. **Atualmente**, a palavra “garçon”, no Brasil, designa uma profissão, os funcionários que trabalham em restaurantes, cafés ou bares servindo comidas e bebidas aos clientes. Na língua francesa, o termo (“*garçon*”) designa, hoje, uma criança do sexo masculino (mais frequentemente), um garoto, como também o funcionário dos restaurantes, em contextos específicos. Além da modificação gráfica (do “n” final no

francês para o “m” final no português), percebe-se que o termo ganha (ou perde) significados na nova língua que o abriga. E com a convencionalização do termo da língua “estrangeira” na língua que o acolhe, apaga-se o histórico do contato entre as línguas – do multilinguismo; para provar esse argumento, bastaria chamar um menino brasileiro de garçom e a resposta do dito cujo, provavelmente insolente, provaria nosso argumento.

É evidente que a literatura produz a língua, a exemplo da Divina Comédia que (...) “pensada e escrita em um dialeto toscano, que brotava como um manancial turvo do afluente de cristal do latim, ao lado do francês e do espanhol e de outras línguas românicas (...)” (ALIGHIERI, 1999) hoje é parte integrante da língua italiana convencionalizada. Outros-muitos exemplos caberiam aqui. Mas nossa reflexão (e nossa prática) nos permite dizer: a tradução também produz língua²⁴. Entendendo isso, sua importância e suas implicações, nos restará decidir que língua desejamos produzir, que língua desejamos traduzir.

PARTE II – LER TACOS, COMER POESIA: POÉTICA CHICANA E TRADUÇÃO

Primero. Llegada.

Llegada.

Primero, a ilha.

A cruz da verdade.

Outra ilha.

Um continente.

*Uma linha, metade água, metade metal.*²⁵

²⁴ Nesse sentido, nos aproximaríamos do conceito de pura língua de Walter Benjamin: "O parentesco supra-histórico entre línguas reside antes no facto de, em cada uma delas como um todo, se querer dizer uma e a mesma coisa, qualquer coisa que, no entanto, não é acessível a nenhuma delas isoladamente, mas apenas à totalidade das suas intencionalidades que se complementam umas às outras: à língua pura. De facto, enquanto todos os elementos isolados - as palavras, as frases, os contextos - de línguas estranhas umas às outras se excluem, essas línguas completam-se nas suas próprias intencionalidades" (BENJAMIN, 2001, pág. 88).

²⁵ (*Canto Primero*).

Primero. Arrival.

Arrival.

First, the island.

[ARTEAGA, 2008, pág. 146 – Tradução nossa,

Itálico corresponde ao itálico do original)

O poema acima, de autoria de Alfred Arteaga, escritor, acadêmico e poeta Chicano Estadunidense, é a primeira estrofe do poema premiado intitulado²⁶ *Canto Primero* [Canto Primeiro]; esse evoca as relações da fronteira (senão *borda*), *da linha* divisora entre o México e os Estados Unidos. Inauguramos o capítulo com esse texto, pois discutiremos, a partir de agora, a Poética Chicana: suas definições, características e manifestações textuais, e sua relação com a tradução e com o multilinguismo. Utilizaremos, ainda, exemplos de tradução (nossas) e reflexões oriundas dessa práxis – críticas, questionamentos e, sobretudo, perturbações – para construir nosso argumento, elaborar nosso discurso. Entretanto, antes de entrar na questão Chicana, é necessário definir o que entendemos por poética.

Alice Ferreira, a partir da leitura da obra *Poética do Traduzir* (2007), define a poética como uma teoria crítica – que recusa o cientificismo – como também uma teoria de conjunto da linguagem, do sujeito, da sociedade e da história, uma vez que essas são pensadas a partir do discurso, que contempla todas essas dimensões (FERREIRA, 2012). Nas palavras da autora luso-franco-brasileira:

A poética recusa o cientificismo, não é, de modo algum, uma ciência, nem mesmo uma ciência experimental. **A poética é uma teoria crítica, uma teoria de conjunto da linguagem, da história, do sujeito e da sociedade porque o discurso se pensa a partir de todas essas dimensões.** Meschonnic concebe teoria e crítica como indissociáveis e situadas no plano histórico e ideológico. A crítica é o próprio exercício do pensamento, se dá no e pelo sujeito, o que vai contra a transcendência do observador, que, à procura da verdade, acaba se excluindo do processo de objetivação que ele mesmo iniciou. O sujeito da teoria crítica é uma instância de avaliação, já que ela se define, ao

The cross of truth.

Another island.

A continent.

A line, half water, half metal.

(...)

[ARTEAGA, 2008, pág. 146]

²⁶ ARTEAGA, Alfred. “*Canto Primero*” in *The Chicano/Latino Literary Prize: An Anthology of Prize-Winning Fiction, Poetry, and Drama*. Editora Arte Público Press, Houston, Texas, EUA, 2008.

mesmo tempo, como busca das historicidades, dos funcionamentos, dos interesses e dos desafios de um lado, e ela constrói e situa seus próprios valores. Não se trata de uma busca da verdade, mas do sentido. Não é saber o que é o sentido, mas como, a partir de que e para onde se faz o sentido. (FERREIRA, 2012, pág. 5 – Grifo nosso)

Essa definição nos permite analisar a Poética Chicana enquanto uma linguagem, mas também enquanto uma história, do sujeito e da sociedade, manifestada textualmente por sujeitos da zona fronteira entre Estados Unidos e México, do contato entre os dois países, suas língua(gem)s, suas culturas. Mas ainda que a fronteira seja o estopim catalisador do contato cultural, essa poética não se limita às zonas fronteiriças: permeia, ao longo do tempo, a cultura dos dois países, de forma que encontramos textos Chicanos produzidos em lugares mais distantes da fronteira – os sujeitos se deslocam, e por meio desses, a poética também. A cultura e a língua(gem), manifestadas em/por uma poética, se alastram para além das linhas constritoras de metal e de água.

Essa fronteira materializa uma cisão cultural, uma divisão e separação de famílias, cidades e povos. Ademais, ela tem um valor simbólico essencial, no que confere concretude às relações de encontro, confronto e tensão entre as duas nações supracitadas. Como explica Arteaga, a linha da fronteira (de metal e de água) materializa fisicamente (e politicamente) a linha (ou divisão) metafórica. Nas palavras do autor:

“Simplesmente, essa linha significa a fronteira e a fronteira não só enquanto metáfora, mas a verdadeira linha fronteira física e política entre os Estados Unidos e o México, o que é, afinal, *água* do Rio Grande, do Golfo do México até El Paso e a *cerca de metal*, dali até o Pacífico. A linha fronteira real incide sobre mim de formas reais, figurando como uma cunha na minha história familiar e como um limite da Anglo-tolerância para com meu povo. É uma linha que atravessa o social e o pessoal em mim de maneiras profundas. (ARTEAGA, 1997, pág. 06 – Tradução nossa, itálicos correspondem ao itálico no original)²⁷

Essa reflexão nos leva a pensar que a poética chicana é uma poética do encontro. Em termos culturais, como explanado acima, (o encontro) da cultura norte-americana e da cultura mexicana e, sobretudo, da cultura das zonas fronteiriças no entre dois-lugares;

²⁷ “Simply, that line signifies the border and a border not only in metaphor, but the actual physical and political borderline between the United States and Mexico, which is, after all, Rio Grande *water* from the Gulf of Mexico to El Paso and *metal fence* from there to the Pacific. The real borderline impinges upon me in real ways, figuring as a wedge in my family history and as a limit of Anglo tolerance for my kind. It is a line that crosses the personal and the social in me in profound ways” (ARTEAGA, 1997, pág. 06)

e em termos de língua, poderíamos localizá-la no encontro do inglês americano com o espanhol mexicano. Mas fazemos essa afirmação só para desfazê-la: essas duas línguas, como todas as outras, não tiveram contatos e mestiçagens com outras línguas e culturas ao longo da história? Não haveriam mais elementos e atores, linguísticos e culturais, envolvidos nessa relação?

Segundo Arteaga, encontramos na língua(gem) Chicana, um encontro mais antigo, o qual podemos verificar voltando e analisando a estrofe do *Canto*, na epígrafe desse capítulo. Sobre a linha do poema “(...) uma linha, metade água, metade metal” (...) (1.7), o autor faz uma afirmação esclarecedora, analisando sua própria obra, no primeiro capítulo de seu livro *Chicano Poethics*, intitulado *Mestizaje/Difrasismo* [Mestiçagem/Difrasismo]:

“O que eu pretendia com essa linha poética era empregar um dispositivo poético dos poetas Indígenas Mexicanos pré-conquista, os quais escreviam em Náuatle, a língua(gem) dos Astecas. Minha tentativa de evocar a fronteira em uma união de dois elementos, água e metal, foi uma tentativa de empregar um tropo que era muito típico da poesia Náuatle e uma característica geral da linguagem e pensamento Náuatle. Em *Llave del Náhuatl* [Chave do Náuatle], Angel María Garibay chama esse tropo de *difrasismo*. (ARTEAGA, 1997, pág. 06 – Tradução nossa, itálicos correspondem ao itálico no original)²⁸

Com isso, Arteaga nos mostra que na poética Chicana reencontramos elementos da poética Náuatle, e, além disso, que os Astecas – como também os outros povos que se *mestiçaram* com esses – são evocados por e na linguagem, por meio dessa poética, ou, nesse caso específico, de um dispositivo poético: o *difrasismo*. Afinal, segundo o autor, o emprego desse dispositivo não foi fortuito:

“Emprego a figura de pensamento simplesmente para fazer referência à Perspectiva Asteca, para aludir a uma raiz ancestral do chicanismo. Mas de uma forma mais significativa, emprego o *Difrasismo* com a finalidade de sinalizar desde o início o caráter do pensamento em *Cantos*, na poesia Chicana, e no pensamento Chicano em geral. O *Difrasismo* me parece uma característica típica de como minha poesia cria significado e de como alguém se torna Chicano. (ARTEAGA,

²⁸ “What I intended with that poetic line was to employ a poetic device of prequest Mexican Indian poets who wrote in Nahuatl, the language of the Aztecs. My attempt to evoke the border in a union of two elements, water and metal, was an attempt to employ a trope that was very characteristic of Nahuatl poetry and a general feature of Nahuatl language and thought. In *LLave del Náhuatl*, Angel María Garibay calls this trope *difrasismo*” (ARTEAGA, 1997, pág 06 – itálicos do original).

Nessa reflexão reencontramos a mestiçagem e, inevitavelmente, o multilinguismo. As reflexões de Arteaga nos servirão de alicerces teóricos para a análise da escrita chicana, uma escrita multilíngue e mestiça (e nosso objeto de tradução), e nos permitirá pensar de que formas poderemos entender essas poéticas e, sobretudo, de que formas poderemos traduzi-las.

Nosso (principal) objeto de análise da escrita e processo do traduzir, o ensaio de Maribel Álvarez intitulado *Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the taquería* (2006) [na nossa tradução, Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na *taquería*] será um espaço proveitoso para discutir essa questão. Mas ficaria a questão: *por que* não começar com o próprio termo Chicano? *O que significa?* Arteaga novamente nos ampara, mostrando que nesse termo encontramos aquilo que ele chama de *Indianidade* [*Indiannes*], como também a história do contato linguístico-cultural dos referidos Indígenas (os Astecas majoritariamente) com os Espanhóis (especialmente durante o período da colonização). Segundo ele:

A “realidade” da fronteira para os Chicanos é similar à “realidade” do Indígena. Considere por um momento a identidade “Chicano” e a terranatal “Aztlán”. Chicano deriva de Mexicano, o qual deriva de Mexica, o nome pelo qual os Astecas intitulavam a si mesmos. “Chicano” lembra uma pronúncia original, mais antiga. Quando Hernán Cortés conquistou os Astecas, a língua espanhola ainda possuía o som parecido com o “sh” do inglês, representado em espanhol pela letra “x”, de forma que o conquistador poderia aproximar Meschica à Mexica. Eventualmente, o espanhol mudou foneticamente, de forma que *Meschico* veio a ser pronunciado como *Mehico* (*Méjico*), e *Don Quihote* (*Quijote*), outro exemplo, deixou de ser *Don Quishote* (*Quixote*). O “sh” suave do espanhol mexicano se aproxima do “sh” do espanhol antigo e do Náuatle, de forma que meschicano leva a mexicano e a chicano. Nesse sentido, fonematicamente pelo menos, Chicano significa descendente dos Astecas (ARTEAGA, 1997, pág 9 – Tradução nossa,

²⁹ “I employ the figure of thought merely to make reference to the Aztec Perspective, to allude to an ancestral root of chicanismo. But in a more significant way, I put *Difrasismo* to the task of signaling from the onset the character of thought in Cantos, in Chicano poetry, and in Chicano thought in general. *Difrasismo* seems to me a characteristic feature of how my poetry comes to meaning and of how one comes to being Chicano. (ARTEAGA, 1997, pág. 07 – Itálicos do original)

itálico nosso para distinguir português do espanhol em vocábulos determinados).³⁰

Poderíamos questionar a noção de “pronúncia original” no texto do autor (como já disseram Laplantine e Nouss, como triar a origem dessas mestiçagens?). Entretanto, o que nos interessa aqui é aquilo que é evidenciado em seu texto: na leitura da história do termo “Chicano”, o qual qualifica a poética que estudamos, encontramos a história desses contatos culturais, do colonizador (espanhol) e do colonizado (Asteca). Mais que isso, mostra-se como essas línguas se misturavam e se modificavam (como no exemplo de Artega do som “sh” e de que como esse se modificou ao longo do tempo nas línguas que o acolhiam/produziam), o quanto elas se *mestiçaram*. É de esperar, assim, que encontraremos o mesmo contato cultural e linguístico nas literaturas e nos textos ditos Chicanos. E assim o é.

Mas verificaremos isso textualmente, mais especificamente na escrita de Maribel Álvarez, no ensaio já citado: “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas Fronteiriças: Walter Benjamin na *taquería*” (ÁLVAREZ, 2006, tradução nossa). O texto da autora analisa a poética chicana, focando-se no aspecto material, nos objetos, nas comidas e nas roupas chicanas, a partir daquilo que Walter Benjamin chamou de “Antropologia Material”. Empregando diversas poesias chicanas, a exemplo do poema que inaugura o ensaio, de Gloria Anzaldúa, e dos poemas dos Taco Shop Poets (TSP) [Poetas da Loja de Tacos] a autora tece uma análise interessante da questão - *con hilos coloreados*.

³⁰ “The “reality” of the border for Chicanos is similar to the “reality” of the Indian. Consider for a moment the identity “Chicano” and the homeland “Aztlán”. Chicano derives from Mexicano, which derives from Mexica, the name the Aztecs called themselves. “Chicano” recalls and older, original pronunciation. When Hernán Cortés conquered the Aztecs, the Spanish language still possesses the sound like the English “sh” represented in Spanish by the letter “x”, so that the conquistador could approximate Meschica as Mexica. Eventually Spanish changed phonemically so that Meshico came to be pronounce Mehico (Méjico), and Don Quihote (Quijote), for another example, ceased to be Don Quishote (Quixote). The soft “ch” in Mexican Spanish approaches the “sh” of older Spanish and Nahuatl, so that meshicano leads to mechicano and to chicano. In this manner, phonemically at least, Chicano signifies descent from Aztecs.” (ARTEAGA, 1997, pág 9).

Na escrita da autora e dos poetas que essa cita em seu texto, percebemos o multilinguismo manifestado de diversas formas e que, portanto, exigiram estratégias de tradução particulares a cada caso de manifestação multilíngue. Em termos gerais, poderíamos distinguir quatro formas de manifestação do multilinguismo em sua escrita:

1. Multilinguismo manifestado como dois Monolinguismos (conforme convencionalizados) conjugados: termos e sentenças em inglês e/ou espanhol nitidamente separados, de fácil distinção e reconhecimento. Duas convenções postas em diálogo, tipicamente *ao lado*.
2. Multilinguismo manifestado por termos isolados em espanhol em meio às sentenças majoritariamente em Inglês. O Multilinguismo aparentemente Pontual (ocasional).
3. Multilinguismo manifestado na interferência sintática de uma língua sobre a outra, nomeadamente do espanhol mexicano no inglês americano e vice-versa. É o mais difícil de reconhecer, pois em termos linguísticos, é o mais *mestiço* e se dá no encontro dos modos de dizer e de significar de dois (ou mais) sistemas linguísticos.
4. Multilinguismo inteiramente apagado na língua (na escrita) e indistinguível textualmente: em especial, o caso do contato com a língua(gem) e cultura Nauatlé, já citados anteriormente. Os termos, construções, sons e formas de dizer e pensar de culturas e línguas não-explicitadas que estão presentes no texto, por alusão, mas apagados via convencionalização e tradução convencional. Esse só é recuperado por um estudo histórico da língua(gem), a exemplo do que fez Arteaga com o termo “Chicano” e o *Difrasismo* – construção poética característica de poetas astecas.

Essas formas também se conjugam, de forma que não é possível asseverar que um caso (ou termo) se encaixaria em apenas uma das classificações que construímos. Há uma mestiçagem delas no texto. Mas para fins de análise, buscaremos exemplificar cada um dos casos.

A partir desse momento, demonstraremos as manifestações do multilinguismo na escrita de Maribel Álvarez e dos escritores e poetas que ela cita em seu ensaio. Em relação à tradução, o leitor perceberá que disponibilizamos duas possíveis traduções de cada

excerto apresentado: a multilíngue e a monolíngue. Sobre os projetos de tradução, assim como as teorias, críticas e conceitos que amparam e constroem cada um deles, nos aprofundaremos no capítulo seguinte, de forma mais sistemática. Aqui, o foco é o de demonstrar a escrita (e a poética) chicana e as estratégias tradutórias que assumimos diante de cada caso.

Caso 1 - Multilinguismo manifestado como dois Monolinguismos conjugados:

Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na <i>taquería</i> (ÁLVAREZ, 2006)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
The rich record of Chicano/a narrative, historiography, and art represents a systematic historical effort to provide answers to these questions. In the Chicano/a social imaginary one can say that a certain productive/creative negation takes place: while on one level a historically imposed de territorialization has deprived the self of the familiarity of objects and memories once reliably in place (at a mythic time in Aztlan or before “the border crossed” the people), at the same time on another level, a re-territorialization of political consciousness (<i>“aquí estamos y no nos vamos”</i>) affirms a new symbolic and political possibility (cf. Hicks).	O rico registro da narrativa Chicana, da historiografia e da arte representa um esforço histórico sistemático de fornecer respostas a essas perguntas. No imaginário social Chicano, pode-se dizer que ocorre uma certa negação produtiva/criativa: se em um nível a territorialização historicamente imposta privou o eu (<i>self</i>) da familiaridade de objetos e de memórias confiavelmente instaurados em algum momento (em um tempo mítico em Aztlan ou antes das fronteiras “cruzarem” a população) ao mesmo tempo, em outro nível, uma reterritorialização da consciência política (<i>“aquí estamos y no nos vamos”</i>) afirma uma nova possibilidade simbólica e política (cf. Hicks).	O registro rico da narrativa Chicana, da historiografia e da arte representa um esforço histórico sistemático de fornecer respostas a essas perguntas. No imaginário social Chicano, pode-se dizer que ocorre uma certa negação produtiva/criativa: se em um nível a territorialização historicamente imposta privou o eu da familiaridade de objetos e de memórias confiavelmente instaurados em algum momento (em um tempo mítico em Aztlan ou antes das fronteiras “traírem” a população) ao mesmo tempo, em outro nível, uma reterritorialização da consciência política (<i>“aquí estamos e não saímos”</i>) afirma uma nova possibilidade simbólica e política (cf. Hicks).

TABELA 1 - Excerto do texto “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na *taquería* (Álvarez, 2006)” e duas traduções propostas – Grifo nosso, itálicos correspondem ao itálico no original

Nesse excerto do texto, é possível perceber que a língua predominante é o inglês e o multilinguismo nesse trecho se manifesta na escrita por meio de uma única sentença: ***“aquí estamos y no nos vamos”***. Caracterizamos esse caso como dois monolinguismos conjugados pelas seguintes razões: a) Em termos de língua, é possível perceber no texto

uma separação nítida entre a língua inglesa(americana) e a língua espanhola (mexicana), pois as frases não se relacionam/interpelam em termos sintáticos. Num nível linguístico, a sentença em espanhol segue as próprias regras gramaticais (da convenção) e não é afetada por transferência ou interferência do inglês; b) a própria autora separa, no texto, um sistema linguístico do outro, ao empregar o parênteses (separando essa sentença do restante do parágrafo) e marcar com *itálico* a presença da língua estrangeira.

Caso 2 - Multilinguismo manifestado por termos ou sentenças isoladas em espanhol (ou Náuatle, nesse caso específico) em meio à escrita majoritariamente em inglês (Multilinguismo Pontual):

Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na <i>taquería</i> (ÁLVAREZ, 2006)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
In reference to the role of material culture in the Chicano/a liberation movement, we can speculate in Benjaminian fashion that the dialectics (and theatrics) of cycles of production and consumption, be it in terms of piñatas or books or chorizo or corridos , will have to be better understood as part of a theory of activism in order for “materiality” to be truly an interpretative foothold of the movement.	Em referência ao papel da cultura material no movimento de libertação Chicano, podemos especular de forma Benjaminiana que os ciclos de produção e consumo, seja em termos de piñatas, de livros, de chorizo ou de corridos , deverão ser melhor entendidos como parte da teoria do ativismo para que a “materialidade” possa ser verdadeiramente um ponto de apoio para o movimento.	Em relação ao papel da cultura material no movimento de libertação Chicano, podemos especular de forma Benjaminiana que os ciclos de produção e consumo, seja em termos de pinhatas, de livros, de chouriço ou de “corridos” (gênero musical mexicano) , deverão ser melhor entendidos como parte da teoria do ativismo para que a “materialidade” possa ser verdadeiramente um ponto de apoio para o movimento.

TABELA 2 - Excerto do texto “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na *taquería* (Álvarez, 2006)” e duas traduções propostas – Grifo nosso, *itálicos* correspondem ao *itálico* no original

Nesse caso, como em muitos outros na escrita de Maribel Álvarez, o multilinguismo se manifesta em termos isolados escritos em espanhol (*piñatas*, *chorizo* e *corridos*) – por isso a classificação analítica de uma manifestação multilíngue pontual. Embora marcados por itálico, os termos permeiam e se relacionam às construções em inglês (“be it in terms of *piñatas* or books (...)). Ao empregar essa expressão “*be it in terms of*”, a qual traduzimos por “(...) seja em termos de *piñatas* ou livros(...), a autora localiza os termos do espanhol em meio à listagem ou enumeração em língua inglesa. Em termos linguísticos, esses trechos são mais mestiçados (pensados em termos de processo) ou mestiços (pensados em termos de escrita/leitura) do que os trechos/usos do primeiro caso de multilinguismo, conforme nossa classificação. Nossa estratégia, na tradução multilíngue, de não-tradução desses termos em espanhol, é uma estratégia por recriar, no texto traduzido, esse contato de línguas, *na escrita*, em nosso texto traduzido. Comparem essa à tradução monolíngue, e percebam como esse contato-tensão se dissipa, desaparece.

Apresentamos abaixo um segundo exemplo daquilo que chamamos de Multilinguismo Pontual:

Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na <i>taquería</i> (ÁLVAREZ, 2006)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
Notwithstanding this compatibility, the problem with many attributions of the “marvelous real” style to literature concerned with marginalized positions— as well as applications of “<i>lo real maravilloso</i>” to cultural zones such as the US-Mexico border — is the tendency to steer interpretation in a direction that favors the colorful, quaint, and other-worldly imprint of ethnic storytelling, at the expense of more specific material and historical considerations.	Apesar da compatibilidade, o problema com muitas das atribuições ao estilo “real maravilhoso” para a literatura voltada às posições marginalizadas – assim como as aplicações de “<i>lo real maravilloso</i>” às zonas culturais como a fronteira México-EUA – é a tendência de orientar a interpretação em uma direção que favorece a impressão colorida, pitoresca, de outro mundo da narração étnica, em detrimento de materiais mais específicos e considerações históricas.	Apesar da compatibilidade, o problema com muitas das atribuições ao estilo “real maravilhoso” para a literatura voltada às posições marginalizadas – assim como as aplicações do “real maravilhoso” às zonas culturais como a fronteira México-EUA – é a tendência de orientar a interpretação em uma direção que favorece a impressão colorida, pitoresca, de outro mundo da narração étnica, em detrimento de materiais mais específicos e considerações históricas.

TABELA 3 - Excerto do texto “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na taquería (Álvarez, 2006)” e duas traduções propostas – Grifo nosso, itálicos correspondem ao itálico no original

Nesse excerto do texto, no emprego da expressão “lo real maravilloso”, percebemos o uso da língua espanhola em meio a língua inglesa, separada (tanto pelas aspas, quanto pelo uso do itálico) e distinguível, em termos de convenção de língua. Nesse caso percebemos que a sentença em espanhol já permeia a escrita em inglês. Analisando a sentença a seguir: “(...) as well as applications of “*lo real maravilloso*” to cultural zones such as the US-Mexico border (...)”, percebemos a sintaxe de uma língua transformando e permeando a da outra; o complemento em espanhol “*lo real maravilloso*” é introduzido no texto pelo uso da preposição “*of*” [de] do inglês. Álvarez, ao escrever “applications of “lo real maravilloso”, já ensaia uma interferência linguística, a qual ela irá trabalhar de forma mais evidente e sistemática em outros momentos do texto. Em uma tradução monolíngue, esse contato de línguas sumiria, a exemplo da nossa tradução: onde conjugamos a preposição (de) do português com o artigo definido (*artículo determinado*) em espanhol (*lo*), resultado na contração “do” (de+o), altamente convencionalizada na língua portuguesa.

Não à toa decidimos traduzir esse trecho – multilinguisticamente, se pensarmos o multilinguismo como um modo de fazer a tradução - da seguinte forma: “(...)assim como as aplicações **de “*lo real maravilloso*”** às zonas culturais como a fronteira México-EUA (...)” (Álvarez, 2006). A escolha em conjugar a preposição em português “de” com o artigo definido (*artículo determinado*) em espanhol “lo” se deu no sentido de recriar essa interferência (ainda que pontual) inglês x espanhol agora no sentido português x espanhol. O que seria apagado pela/na contração.

Caso 3 - Multilinguismo manifestado na interferência sintática de uma língua sobre a outra

Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na <i>taquería</i> (ÁLVAREZ, 2006)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
At a basic philosophical and epistemological level, I have in mind a proposal for a historical materialist reading of Chicano/a life comparable to the cultural histories of objects that have figured prominently in anthropological studies of staples or ceremonial objects (cf. Mintz, Thomas, Weiner).	Em um nível filosófico e epistemológico básico, tenho em mente uma proposta de uma leitura materialista histórica da vida Chicana comparável as histórias culturais dos objetos que figuraram, de forma proeminente, no estudos antropológicos de objetos básicos ou cerimoniais (cf. Mintz, Thomas, Weiner).	Em um nível filosófico e epistemológico básico, tenho em mente uma proposta de uma leitura materialista histórica da vida Chicana comparável as histórias culturais dos objetos que figuraram, de forma proeminente, no estudos antropológicos de objetos básicos ou cerimoniais (cf. Mintz, Thomas, Weiner).

TABELA 4 - Excerto do texto “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na *taquería* (Álvarez, 2006)” e duas traduções propostas – Grifo nosso, itálicos correspondem ao itálico no original

Foquemo-nos na expressão “*Chicano/a life*”. *A priori*, esse caso da manifestação multilíngue se assemelha muito ao caso anterior (multilinguismo pontual). Entretanto, uma análise mais atenta revela uma troca digna de nota, materializada no contato inglês-americano e espanhol-mexicano. Essa troca ou contato se dá no âmbito do gênero, conforme definidos nos dois sistemas linguísticos. Para fazer essa análise, partimos da análise linguística de gênero no inglês e no espanhol do autor dinamarquês Uwe Kjær Nissen, da *Syddansk Universitet* [Universidade do Sul da Dinamarca]:

Em geral, as propostas para uma linguagem não-sexista operam com três grupos diferentes de palavras. O primeiro grupo consiste de formas masculina. Essas formas são definidas tradicionalmente por meio de bases sintáticas: elas mostram a concordância masculina com seus modificadores. Tipicamente, em respeito às referências a seres humanos, uma contraparte feminina existe para cada forma masculina (e.g. trabajador (“worker”[masc.]) vs. trabajadora (“worker”[fem.]) [trabalhador vs trabalhadora]. Algumas palavras não permitem a alternância –o/-a e nesses casos, a distinção é realizada lexicalmente (e.g. padre “father” vs. madre “mother”). [pai [father] vs mãe [mother]. O segundo grupo, o qual consiste de formas do gênero neutro, pode ser dividido em dois grupos: 1) os coletivos (e.g. gente ‘people’ ou población ‘population’) [gente “people” ou população “population”], e 2) palavras singulares que carecem de uma contrapartida do gênero gramatical contrário, (e.g. la persona “person” [fem.] ou el individuo “individual” [masc.] [a pessoa “person” [fem.] ou o indivíduo

“individual”; palavras como **el persono* [“o pessoo”] ou “*la individua*” [“a indivídua”] não existem em espanhol). As palavras do gênero neutro são as únicas palavras que podem referir-se, indiscriminadamente, tanto às mulheres, aos homens e às mulheres, e às mulheres: cf. *María es buena persona*, *Pedro es buena persona*, e *María y Pedro* filho *buenas personas* (*buena persona* = “nice person”). [*María* é uma boa pessoa, *Pedro* é uma pessoa, e *María e Pedro* são boas pessoas (*boa pessoa* = “nice person”)] Assim, partindo apenas da morfologia ou do comportamento sintático de palavras do gênero neutro, não é possível inferir qualquer referência ao sexo da pessoa. Tenha em mente que esse não é o caso com as palavras masculinas: cf. *Maria y Pedro*, filho de *buenos camponeses*, *Pedro es buen campesino*, mas não * * * *María es buen campesino* (*buen campesino* = “good farmer”) (7) [*María e Pedro*, filhos de bons camponeses, *Pedro* é um bom camponês, mas não * *María* é um bom camponês (*bom camponês* = good farmer)]. Em geral, substantivos masculinos utilizados genericamente não podem referir-se somente às mulheres; simplesmente, pois há um substantivo correspondente disponível no gênero feminino. O terceiro grupo de palavras consiste de duas formas (8). Esse termo refere-se ao ato de fazer referência explícita às mulheres e aos homens, por meio de (a) a duplicação, (b) a divisão ou (c) amalgamação. Assim, as dupla formas de e.g. *los alumnos* (“the students” [masc.]) [os alunos] são (a) de *los alumnos y (las) alumnas* (9) [os alunos e (as) alunas] , (b) *los/las alumnos/ [os/as alunos]* ou (c) *l@s alumn@s* (“the students” [masc. e fem., respectivamente.] [@s alun@s]). A forma amalgamada “@” é empregada somente em conexão com determinados tipos de texto, normalmente informais, ou formas como uma forma abreviada (“de mão-curta”), mas essa não é aceita pela Real Academia Española. (NISSEN, 2013, pág. 2 – Tradução nossa)³¹

³¹ Generally, the proposals for a non-sexist language operate with three different groups of words. The first group consists of **masculine** forms. These forms are defined traditionally on syntactic grounds: they show masculine concordance with their modifiers. Characteristically, with respect to references to human beings, a feminine counterpart exists for each masculine form (e.g. *trabajador* ('worker' [masc.]) vs. *trabajadora* ('worker' [fem.])). A few words do not allow the -o/-a alternation and in these cases the distinction is made lexically (e.g. *padre* 'father' vs. *madre* 'mother'). The second group, which consists of **gender neutral** forms, can be divided into two groups: 1) the collectives (e.g. *gente* 'people' or *población* 'population'), and 2) singular words that lack a counterpart of the opposite grammatical gender (e.g. *la persona* 'person' [fem.] or *el individuo* 'individual' [masc.]; words like **el persono* or **la individua* do not exist in Spanish). Gender neutral words are the only words that may refer indiscriminately to women, men and both women and men: cf. *María es buena persona*, *Pedro es buena persona*, and *María y Pedro son buenas personas* (*buena persona* = 'nice person'). Thus, from the morphology or from the syntactic behaviour of gender neutral words alone, it is not possible to infer any reference to the person's gender. Bear in mind that this is not the case with the masculine words: cf. *Maria y Pedro son buenos campesinos*, *Pedro es buen campesino*, but not **María es buen campesino* (*buen campesino* = 'good farmer').⁷ In general, masculine nouns used generically cannot refer to women alone; simply, because a corresponding noun of the feminine gender is available. The third group of words consists of the **dual** forms ⁸. This term refers to making explicit reference to both women and men by means of (a) duplication, (b) splitting or (c) amalgamation. Thus, the dual forms of e.g. *los alumnos* ('the students' [masc.]) are (a) *los alumnos y (las) alumnas* ², (b) *los/las alumnos/as* or (c) *l@s alumn@s* ('the students' [masc. and fem., resp.]). The amalgamated form “@” is employed only in connection with certain, typically informal, types of text or forms as an easy short hand¹⁰, but it is not accepted by the Royal Spanish Academy. In this paper only type a) of the dual forms is considered, as the graphically conspicuous forms b) and c) would have immediately revealed the real aim of the study to the informants.

No inglês, poderíamos pensar os termos *Chicano/a life* como pertencentes ao gênero neutro [*neutral gender*]. Entretanto, poderíamos localizar *la vida Chicana* no segundo grupo de palavras, conforme definido pelo autor Dinamarquês: o grupo de palavras singulares que carecem de uma contrapartida do gênero gramatical contrário; ou seja, não existiria (ou existe até então) “él vido” [“o vido”] em contrapartida a “*la vida*” [*a vida*].

Pensando a partir dessas categorias relacionais de Nissen, podemos afirmar que Maribel Álvarez introduz as noções de gênero do espanhol, conforme definida por suas regras gramaticais e, portanto, convenções, no inglês, por meio da escrita multilíngue. Com isso queremos demonstrar as (ricas) possibilidades que um contato (e uma escrita) multilíngue possibilitam: como repensar/redefinir as noções e os limites do gênero na língua(gem). Analisemos um segundo caso, ainda no âmbito do gênero para corroborar esse argumento:

Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na <i>taquería</i> (ÁLVAREZ, 2006)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
It is clear that this particular etymology favors a masculinist signification of the act of consumption. Chicana lesbian writers have tried to counter such gendered and sexualized readings of food.	É claro que essa etimologia em particular favorece uma significação masculinista do ato de consumo. As escritoras lésbicas chicanas tentaram combater tais leituras de gênero e sexualizadas da comida.	É claro que essa etimologia em particular favorece uma significação masculinista do ato de consumo. As escritoras lésbicas chicanas tentaram combater tais leituras de gênero e sexualizadas da comida.

TABELA 5 - Excerto do texto “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na *taquería* (Álvarez, 2006 – Tradução nossa)” e duas traduções propostas – Grifo nosso, itálicos correspondem ao itálico no original

Nesse caso, Álvarez usa a flexão de gênero do espanhol (Chican(-a)) para marcar, **no inglês**, o gênero feminino: chamamos a atenção para esse caso para demonstrar como o multilinguismo possibilita a interação e o intercâmbio de noções, conforme convencionalizadas em suas respectivas línguas, de um sistema linguístico ao outro. No

inglês não seria possível marcar o gênero, por meio da flexão, no termo Chicano, já que ele se define em um gênero neutro. Isso é especialmente relevante ao falar sobre as *escritoras Chicanas*, e mais, das escritoras *Chicanas lésbicas*. Entretanto, como descrevemos no primeiro capítulo, não tratamos aqui de um universalismo multilíngue, já que os contatos entre línguas do original (inglês x espanhol x Náuatle x outras línguas já apagadas/indistinguíveis) não serão os mesmos contatos na tradução (português x espanhol x Náuatle x outras línguas já apagadas/indistinguíveis). O português, como o espanhol, poderia ser enquadrado na análise de Nissen de como o gênero se manifesta na língua: utiliza grupos de palavra masculinas, cuja concordância com seus modificadores se dá sempre no masculino, grupos de palavras de gênero neutro, que carecem de uma contrapartida no outro gênero, e grupos de palavras que fazem referência aos dois gêneros (masculino e feminino).

Por essa razão, nesse trecho, não se vê diferença entre a tradução intitulada por nós de multilíngue e a tradução monolíngue: do espanhol para o português, a questão de gênero se daria de forma muito similar, de forma que não introduzimos no português, nas nossas traduções, uma nova forma de pensar o gênero, por meio da escrita multilíngue.

Caso 4 - Multilinguismo inteiramente apagado na língua (escrita) e indistinguível textualmente

<i>Canto Primero</i> (ARTEAGA, 2008, pág. 146)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
(Canto Primero). <i>Primero. Arrival.</i> <i>Arrival.</i> First, the island. The cross of truth. Another island. A continent. A line, half water, half metal. (...)	(<i>Canto Primero</i>) <i>Primero. Llegada.</i> <i>Llegada.</i> Primeiro, a ilha. A cruz da verdade. Outra ilha. Um continente. Uma linha, metade água, metade metal. (...)	(Primeiro Canto) Primeiro. Llegada. <i>Llegada.</i> Primeiro, a ilha. A cruz da verdade. Outra ilha. Um continente. Uma linha, metade água, metade metal. (...)

TABELA 6 – Estrofe do poema *Canto Primero* (ARTEAGA, 2008, pág 146) e duas traduções propostas – Itálicos correspondem ao itálico no original.

Conforme já apresentado, na linha 7 da primeira estrofe do *Canto Primero*, “(...)A line, half water, half metal (...) (l.7)”, Arteaga emprega um dispositivo poético típico da poesia Náuatle, “uma característica geral da linguagem e pensamento Náuatle”

(ARTEAGA, 2008). O dispositivo poético consistia em (d)escrever aquilo abordado na poesia por meio do uso de tropos (a água e o metal, nesse caso). Qualificamos esse uso como um caso do Multilinguismo inteiramente apagado na língua (escrita) e indistinguível textualmente uma vez que não seria possível perceber esse uso poético da língua(gem) Náuatle sem um estudo histórico que recuperasse essa *forma poética* – como o fez Arteaga.

No caso da escrita de Maribel Alvarez, poderíamos exemplificar esse uso no termo *Aztlan*, utilizado muitas vezes ao longo de seu ensaio, inclusive nos títulos da terceira e quarta parte de seu ensaio (*Part III Material Aztlan, First Act: Seeing ; Part IV Material Aztlan, Second Act: Eating*). Disponibilizamos abaixo um excerto do ensaio no qual esse termo é utilizado:

Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na <i>taquería</i> (ÁLVAREZ, 2006)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
This is the energy that Chela Sandoval has called “prophetic love”— <i>amor en Aztlan</i> (146). Thus, in the critical pedagogy of TSP, the power of geography and nourishment merge as a double-edged sword that can be exploited politically—not because a naïve or inconspicuous value can be restored to gazing at the barrio’s taquerías or eating tacos—but because releasing the sensorial power inside these human exchanges can also function as a de-centering of an already compromised hegemony. Taquerías, the TSP amply demonstrates, can be sites where this conceptual stew is cooked.	Essa é a energia que Chela Sandoval chamou de “amor profético” – <i>amor en Aztlan</i> (146). Assim, na pedagogia crítica do TSP, o poder da geografia e da nutrição se fundem como uma espada de dois gumes que pode ser explorada politicamente - não porque um valor ingênuo ou imperceptível pode ser restaurado para contemplar as <i>taquerías</i> do <i>barrio</i> ou para comer tacos - mas porque liberar o poder sensorial dentro das trocas humanas também pode funcionar como um descentramento de uma hegemonia já comprometida. As <i>taquerías</i> , o TSP demonstra amplamente, podem ser locais onde esse guisado conceitual é cozido.	Essa é a energia que Chela Sandoval chamou de “amor profético” – <i>amor em Aztlan</i> (146). Assim, na pedagogia crítica do PLT, o poder da geografia e da nutrição se fundem como uma faca de dois gumes que pode ser explorada politicamente - não é porque um valor ingênuo ou imperceptível pode ser restaurado para contemplar as taquerias do bairro ou para comer tacos – mas sim porque liberar o poder sensorial dentro das trocas humanas também pode funcionar como um descentramento de uma hegemonia já comprometida. As taquerias, como demonstra o PLT de forma ampla, podem ser locais onde esse guisado conceitual é cozido.

TABELA 7 - Excerto do texto “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na *taquería* (Álvarez, 2006 – Tradução nossa)” e duas traduções propostas – Grifo nosso, itálicos correspondem ao itálico no original

Embora Álvarez empregue Aztlán constantemente em seu texto, o significado que esse termo tinha na língua e cultura dos Astecas (Náuatle), também só pode ser recuperado por um estudo histórico da língua(gem). Uma vez que a palavra Aztlán já foi convencionalizada no espanhol (e no Inglês) como uma cidade mítica do império Asteca. Como a autora diz, “em um tempo mítico em Aztlán ou antes das fronteiras “cruzarem/traírem” a população”. Nesse caso, como no anterior, o multilinguismo não é perceptível na superfície da linguagem – por meio da mestiçagem e posterior convencionalização linguística, ele foi apagado da língua espanhola enquanto termo ou palavra estrangeira.

Outra questão que nos chama atenção é o uso frequente dos sinais de pontuação (aspas, colchetes e parênteses) e a marcação gráfica (itálico e negrito) nos textos multilíngues (e nas suas traduções). Esses sinais tem um uso definido em termos de convenção linguística. No português, por exemplo, esses sinais de pontuação tem um uso definido, normatizado na gramática. Os usos das pontuações supracitadas é o mesmo em todas as línguas? Há um aspecto multilíngue apagado aqui também: como essas formas diferem (e às vezes coincidem) nas línguas que as abarcam. Um exemplo: aspas (“ ”). Os nomes dessas formas diferem nas línguas, e aqui exemplificamos com o nome que as designam em cada uma das línguas envolvidas nesse projeto até o momento: aspas (PT), *quotes* ou *quotation marks* (EN), *comillas* (ES) e *guillemets* (FR) – (como seriam as aspas em Náuatle? Fica a questão). Mas a forma desses sinais gráficos, e agora estamos falando do desenho mesmo (esse(s) → “ ”←) , nem sempre convergem. A forma das aspas francesas (*guillemets*), por exemplo, é a que difere das aspas portuguesas e inglesas: vejam sua forma (→ « » ←). O espanhol admite as duas formas já apresentadas (tanto as “ ” quanto as « »). Pensando o multilinguismo em termos da linguagem (nesse caso não-verbal), poderíamos utilizá-las como estratégias de tradução, identificando a proveniência do texto ou citação em questão. Exemplo:

« Como a linguagem, a literatura, a poesia são atividades antes de gerar produtos (MESCHONNIC, 2010, pág XIX) »

De antemão, se esse uso parece um erro, afirmamos que não é: trata-se de uma proposta, intencional e pensada. Preservar a forma (desenhada) das aspas francesas (*guillemets*) em uma tradução teria (e tem) dois efeitos: o primeiro, é admitir que isso é uma tradução, uma vez que esse sinal não existe no nosso sistema linguístico

convencionalizado (ainda) e que estamos mestiçando formas. O segundo, é que o sinal já indica uma proveniência ou anterioridade textual, de forma que o leitor já entenderia que essa citação vem de um texto escrito originalmente em francês ou espanhol. ¿Quantas relações tradutivas e multilíngues poderíamos construir com essa mestiçagem da linguagem? ¿Que efeitos na língua e na linguagem a adoção de sinais de pontuação estrangeiros traria à nossa língua, à nossa cultura, às nossas traduções? ; Deixo a questão em aberto!

Buscamos demonstrar com esses exemplos, a partir das categorias analíticas que definimos e a análise realizada a partir dessas, que o multilinguismo se manifesta de diversas maneiras na língua(gem), e, notadamente, na escrita. Além disso, de que essas formas se misturam e se alteram ao longo do tempo. Se pensarmos as língua(gem)s como sistemas dialógicos em eterna mudança, ou melhor, *em devir*, o multilinguismo, como uma característica própria (ou alteridade interna) das próprias língua(gem)s, estará também sempre em diálogo com outras formas da linguagem e, portanto, sempre mudando. Enquanto tradutores, evidenciamos aqui a necessidade de um projeto de tradução quando traduzindo esses textos, dizeres, dispositivos poéticos, formas e, sobretudo, *escritas multilíngues*.

PARTE III – DOIS PROJETOS DO TRADUZIR: DUAS CRÍTICAS, DUAS TRADUÇÕES

Na terceira parte de nosso ensaio, buscamos definir nossos objetivos e as noções e conceitos que embasaram nossos projetos de tradução e, *a posteriori*, nossas traduções, para o texto de Maribel Álvarez intitulado *Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the taquería*. Definimos dois projetos distintos, como forma de pensar (e posteriormente, demonstrar) essas formas de tradução, seus efeitos na linguagem, seus resultados enquanto produtos (traduções). Se *a priori* intitulamos os dois projetos da seguinte maneira: tradução multilíngue e tradução monolíngue, buscaremos demonstrar que a questão é mais complexa. Pois as noções de linguagem e as críticas que embasam os dois projetos são distintos, seus objetivos são outros, seus efeitos também.

A começar nosso empreendimento, buscamos entender no que consistiria um projeto de tradução. Para responder a essa questão, nos embasamos nas definições, como também nas reflexões, de Antoine Berman acerca do assunto. Na leitura de Gleiton Lentz da obra *Pour une critique des traductions: John Donne*, o projeto de tradução levantaria uma série de pressupostos para a análise e sistematização dos procedimentos de tradução adotados durante o traduzir. Nas palavras de Lentz:

“Antoine Berman, teórico da tradução e ele próprio tradutor, procurou apresentar, em *Pour une critique des traductions: John Donne*, não um modelo que regresse as traduções empreendidas pelos tradutores ou mesmos pelo críticos da tradução ao analisar traduções, mas um trajeto possível para as traduções. Tal percurso de análise pode ser apreciado no Capítulo “Esquisse d’une méthode”, que levanta uma série de pressupostos acerca de um método de análise que busca precisar, e sistematizar, os procedimentos adotados durante o processo de uma tradução. **Procedimentos que, na maioria das vezes, não são verbalizados pelos tradutores ao praticar o seu ofício (...)**” (LENTZ, 2007, pág. 2 – Grifo nosso)

Dessa leitura, destacamos algumas questões fundamentais: primeiro, Berman entende o projeto de tradução não como um **modelo**, e sim um **trajeto**. Trajeto esse que raramente é explicitado pelos tradutores nos seus fazeres tradutórios. O que Berman nos coloca, na leitura de Lentz (2007), é a importância da explicitação desses projetos. É disso que trataremos aqui: explicitar como construímos os dois projetos supracitados, ou ainda, os dois trajetos.

Partiremos do projeto que intitulamos de **monolíngue**: quais são as noções e conceitos que o orientaram? E ainda, o que esse pensamento e essa crítica nos possibilita em termos de pensamento sobre a tradução? Como esse projeto difere, nas suas bases conceituais e epistemológicas, do projeto que intitulamos de **multilíngue**?

No primeiro capítulo, a partir da leitura de Reyne Meylaerts acerca do multilinguismo como um desafio para a tradução, partimos da concepção tradicional da tradução nos seguintes termos (conforme já citado) para iniciar nossa discussão: “As definições tradicionais consideravam a tradução, implícita ou explicitamente, como a transposição total de uma mensagem em uma língua fonte por uma mensagem em uma língua alvo para o benefício de um público alvo monolíngue (MEYLAERTS, 2012, pág.537 – Tradução nossa).

Nesse enquadramento teórico-conceitual, o projeto monolíngue se ampararia em noções comunicacionais: a mensagem, o público-alvo. Seguindo esse pensamento, é crucial lembrar que essas concepções se aproximam muito mais das teorias da comunicação, ou de uma visão puramente comunicativa e funcional da língua(gem), do que de uma teoria da linguagem, nos termos que coloca Meschonnic (2007); e, seguindo nessa linha comunicativa da (língua)gem, lembramos de Jakobson e a sua *Theory of communication* [Teoria da comunicação]. Conforme colocam Paula Gaida Winch e Silvana Schwab Nascimento:

“Jakobson, no âmbito do Círculo Linguístico de Praga, dedicou-se ao estudo de temáticas variadas, dentre elas, as funções das unidades linguísticas ou, como são mais conhecidas, as funções da linguagem. O linguista buscava compreender a finalidade com que a língua é utilizada, ou seja, a sua função na comunicação estabelecida entre o remetente (falante/codificador) e o destinatário (ouvinte/decodificador). Seu principal objetivo era definir o lugar da função poética em relação às demais funções da linguagem. Para estabelecer as funções da linguagem, Jakobson tomou por referência três funções básicas da língua propostas por Karl Buhler - função expressiva; função conativa; função de representação -, e também os fatores constitutivos do ato de comunicação verbal. Como fatores constitutivos, o linguista apresenta: 1) remetente (codificador); 2) mensagem; 3) destinatário (decodificador); 4) contexto (ao qual se faz Paula Gaida Winch e Silvana Schwab Nascimento referência durante a comunicação e deve ser de possível compreensão ao destinatário); 5) código (deve ser parcial ou totalmente comum ao remetente e ao destinatário); e, 6) contato (canal físico a partir do qual se estabelece a comunicação; envolve também uma conexão psicológica entre remetente e destinatário). Conforme explica Jakobson, “cada um desses seis fatores determina uma diferente função da linguagem” (Winch, Nascimento, 2012, págs. 221-222)

É importante ressaltar que, na teoria de Jakobson, a língua(gem) (*language*) é entendida em termos de funções, as quais constituem a **comunicação verbal**. E, pensando a tradução nessa concepção de língua(gem), o que poderíamos traduzir em um texto é a **mensagem** que é **comunicada**, enunciada por um **remetente(codificador)** para um **destinatário (decodificador)**, dentro de **um contexto comunicativo** e a partir de (ou em) um **código**.

Seguindo nessa linha de pensamento, o traduzir é uma atividade que se dá entre dois códigos, dois lugares: o do remetente e o do destinatário (aqui cabe bem a metáfora da ponte, da tradução que *transporta* uma mensagem de um lado – do remente - para o outro – do destinatário). Estamos localizados no âmbito da(s) língua(s) pensada(s) como

um código, não no âmbito do texto; e o discurso sequer é contemplado, pensado, discutido. Nesse projeto, pensamos mais em termos do enunciado do que da enunciação; do indivíduo, antes do sujeito; novamente, da língua, nunca no discurso. E mais do que isso, **o que traduziríamos** segundo essa teoria comunicativa da linguagem **é uma mensagem - e aqui sim faz sentido pensar em um público alvo**. Pois nessa abordagem, onde a língua é pensada como um código, e, repetindo, já que pensamos o traduzir como a transposição da mensagem de um código ao outro, o resultado deve ser (facilmente) decodificável por um público específico (ainda que imaginado) de falantes; e portanto, deve ser **monolíngue**, escrito em um único **código – de forma a assegurar a decodificação por um destinatário, que está do outro lado e que fala(ria) em um (único) código; o público-alvo. Rio (do) único?**

Colocado isso, adicionaremos os questionamentos e a concepção de linguagem e de tradução de Eugene Nida na discussão e na construção desse projeto de tradução. Faremos pois, como colocado acima, não pensamos nenhum dos dois projetos (o multilíngue ou o monolíngue) como um manual, e sim um trajeto. Assim, não se trataria de simplesmente aplicar uma concepção/teoria de um (Jakobson) ou do outro (Nida), e sim de deixar os pensamentos e concepções acerca da linguagem e da tradução nortear nosso traduzir (a atividade, o fazer). Além disso, esse projeto, que se distancia dos questionamentos e colocações acerca da linguagem e da escrita que trouxemos nas partes I e II do trabalho, é aqui colocado mais como uma forma de pensar um diálogo-confronto que estabelecemos **entre** os dois projetos do traduzir para pensar a **tradução**, do que de realizar uma antítese ou uma antiproposta do projeto intitulado multilíngue; ou seja, ele é realizável (e realizado) e tem seus efeitos; e o incluímos para mostrar a importância (e eficácia) de recuperar e pensar noções e pensamentos com os quais não compactuamos ou concordamos, mesmo que seja para reafirmar aqueles (outros) que acreditamos; acreditamos por que concordamos, porque percebemos essas questões de forma similar, ou melhor, porque conseguimos fazer essa leitura das questões colocadas; ou até para desestabilizá-las, e portanto, repensá-las, refazê-las. Não fechamos, e sim abrimos a questão.

Vamos pensar a tradução, conforme definida por Eugene Nida, na obra *Toward a science of translating* (1964), como também na obra *The Theory and practice of translation* (1969), de Nida e Charles R. Taber. Destacamos o que Nida (1964) diz sobre

a necessidade de decodificação, transferência e transformação da **mensagem total** nas estruturas de outra língua:

“Uma descrição adequada de uma língua precisa, de um modo ou de outro, explicar a capacidade que o falante da referida língua tem de gerar uma cadeia de fala e de interpretar o que ouve, mesmo que nunca tenha ouvido a combinação anteriormente. Essa visão gerativa parece ser particularmente importante para o tradutor, porque **ao traduzir de uma língua para outra, ele precisa ir além das meras comparações entre estruturas correspondentes e tentar descrever os mecanismos por meio dos quais a mensagem total é decodificada, transferida e transformada nas estruturas de outra língua** (Nida, 1964, p.9 – Grifo nosso)

Nesses termos, pensamos (e tentamos descrever) nossa tradução (monolíngue) de forma que possa ser decodificada, transferida e transformada nas estruturas do português brasileiro. Ou seja, buscamos traduzir de forma a produzir, como diz Nida, uma “(...) *mensagem equivalente* e que se ajuste ao canal do decodificador... é necessário “alongar” a mensagem, construindo-a com a necessária redundância, de modo a torna-la significativa de maneira *equivalente* (Nida, 1963, p.131 – itálicos do original).

OK. Pensemos nisso. Eu e vocês. O Canal: “Português do Brasil” (é só um mesmo? É um código?). A Mensagem: alongada, redundante conforme a necessidade, para torna-la significativa de maneira *equivalente*. E para pensar na equivalência - aquela que levou um *tapa na cara* na Parte I - e no *equivalente*, trazemos as definições desses termos **de um dicionário de língua (afinal estamos no âmbito da língua)**. Até porque Nida trata da equivalência [*equivalence*] constantemente nessa obra, mas não a define em seu texto. Seguem as definições do Dicionário Aurélio:

Equivalencia. [De equi + valência. 1 S.f. 1 Qualidade de equivalente. 2. Mat. Relação de equivalência [Var. pros: equivalência].

Equivalente. [Do lat. *Aequivalente*.] Adj. 2 g. 1. De igual valor. ~V. condutância – e *figuras* –s. S.M. 2. Aquilo que equivale. (AURÉLIO, pág.545)

Para Nida (1964), o tradutor deve, portanto, tentar estabelecer o mesmo valor que a mensagem tem no texto de **partida** no seu texto de **chegada** – o que ele chama, no original, de *equivalent effect*, traduzido por **equivalência de efeito** na edição que utilizamos dessa obra (1964). E aqui questionamos a tradução desse termo, propondo outra tradução: por que não traduzir o *equivalent effect* por **efeito equivalente**? **Equivalência de efeito e efeito equivalente teriam o mesmo valor (e o mesmo efeito)?**

[(u)ó os riscos da tradução pensada em termos de equivalência, de novo!] Christina Carneiro Rodrigues, na obra *Tradução e Diferença*, tem muito a contribuir para essa discussão, com sua leitura da equivalência dinâmica na obra do autor estadunidense. Nas palavras da autora:

“(...)A “equivalência” em si não é, entretanto, definida. Assim como faz Catford. Nida apenas repete o termo, em vez de explicá-lo. Desdobra a equivalência, inicialmente, em dois conceitos, um relacionado à estrutura formal, outro ao significado(...) para o autor, a equivalência dinâmica se mede com os parâmetros da teoria da informação: é necessário manter o equilíbrio da redundância, ou seja, ter proporção semelhante de informação nova e informação previsível, sem “sobrecarregar o canal de comunicação”. De acordo com Nida, enquanto a linguagem normal tem mais ou menos 50% de redundância, a tradução tende a sobrecarregar o canal de comunicação, por causa de seu *background* e conteúdo estrangeiros. A sobrecarga seria dada tanto por traços semânticos quanto por traços formais. Mais que conhecer esses aspectos, o tradutor deveria analisar a carga comunicativa dos textos, para promover o equilíbrio, tanto em termos de forma quanto de conteúdo (RODRIGUES, 2000, pág 65)”

Nosso projeto tradutório monolíngue começa a se definir, assim, como um projeto pensado nos termos de **equivalência(s) dinâmica(s) [*dynamic equivalence*]** e, quando possível, **equivalência(s) formal(is) [*formal equivalence*]**, nas quais devemos promover o equilíbrio da carga semântica comunicativa dos textos, tanto em termos de forma quanto de conteúdo, buscando uma equivalência de efeito [ou buscando o efeito equivalente – dependendo de como traduzimos os termos de Nida]. Ainda que tenhamos muito a questionar sobre esse pensamento tradutório - é possível separar a forma de seu conteúdo? O signifiante do significado? Produzir efeitos **iguais** no texto original e no texto traduzido? - nos dispomos a fazê-lo, para contrapor esses dois projetos, e produzir pensamentos sobre o traduzir (atividade) e as traduções (produtos), **de forma dialética**.

Assim, no projeto monolíngue, evitamos sobrecarregar nosso canal de comunicação (o código, a língua, o Português Brasileiro), alongamos a mensagem sempre que necessário, a construímos com a redundância necessária para o “bom entendimento”, evitamos ao máximo interferir no código ou modificá-lo, aquilo que poderia causar dificuldades ou estranhamentos, como coloca Berman (2007), para nossos leitores-público-alvo. Para isso, pensamos na construção de sentido no texto traduzido, organizada pelo ritmo, em função das ordens canônicas das frases em Português, *a ver*:

“A ordem canônica das frases é a ordem pela qual aparecem os constituintes básicos das frases de uma língua: sujeito, verbo, objectos. No português, a ordem básica é SVO (sujeito, verbo, objecto), como se pode ver numa frase como «O João comeu o bolo». Refira-se que a ordem básica de constituintes se estabelece a partir de frases declarativas simples, afirmativas, ativas e que não tenham sofrido processos de topicalização.¹ A topicalização consiste na deslocação de um constituinte para a frente da frase: «Este livro, não recomendo» (cf. R. L. Trask, *Dicionário de Linguagem e Linguística*, São Paulo, Editora Contexto, 2004).

Desse modo, realizamos inversões na tradução das construções de frases do texto original, quando essas não coincidiam com as estruturas canônicas, como a ordem convencional (SVO – Sujeito verbo objeto) do português – evitando a topicalização, como definido acima, ou outras construções atípicas ou inéditas no português brasileiro convencionalizado. Também interferimos na sintaxe de trechos com demasiadas interferências e/ou orações intercaladas, tentando facilitar o entendimento, ou melhor, evitar “a sobrecarga semântica” para nosso público-alvo. Priorizamos a língua de chegada em detrimento do discurso e do ritmo manifestados no texto original. Apagamos, também, o *espanhol* (a segunda língua presente no original, o “estrangeirismo” que esse manifesta) e interferências sintáticas no português, de forma a torna-lo o mais canônico, simples e afirmativo, sempre que possível. [*Miren los apagamientos y sus efectos!*]. Vejam um exemplo abaixo:

Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na <i>taquería</i> (ÁLVAREZ, 2006)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
According to Benjamin, therefore, a focus on materiality should lead to an ethics of destruction (consumption, ingestion, ruination) of bourgeois aestheticism, a politics that views the “totality of inherited social forms nihilistically, with a view to their imminent destruction” (Wolin xxvii).	De acordo com Benjamin, portanto, o foco na materialidade levaria a uma ética da destruição (consumo, ingestão, <i>arruinação</i>) do esteticismo burguês, uma política que vê a “totalidade das formas sociais niilistamente, com vista à sua destruição iminente” (Wolin xxvii).	Portanto, o foco na materialidade levaria a uma ética da destruição (consumo, ingestão, ruína) do esteticismo burguês, uma política que vê a “totalidade das formas sociais niilistamente, com vista à sua destruição iminente”, segundo Benjamin (Wolin xxvii).

TABELA 8 - Excerto do texto “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na *taquería* (Álvarez, 2006 – Tradução nossa)” e duas traduções propostas - itálicos correspondem ao itálico no original

Partimos agora para a definição de nosso segundo projeto de tradução: o intitulado como multilíngue. As discussões nas duas partes anteriores do trabalho já lançaram as bases desse projeto (e isso os(as) leitores(as) atentos(as) já perceberam), mas retomamos algumas noções aqui para melhor defini-lo, como também apresentamos novas noções que nos orientaram nesse fazer.

Nesse projeto, buscamos pensar em termos de educação ao estranhamento (BERMAN, 2007), para produzir novas formas de pensar e enriquecer nossa língua(gem) com novos termos, imagens, noções e conceitos; dos desafios que o multilinguismo apresenta à tradução (MEYLAERTS, 2013), a partir das categorias analíticas que definimos na segunda parte do trabalho; da poética, do ritmo e de como o discurso, elaborado por um sujeito, se manifesta textualmente no texto – na escritura (MESCHONNIC, 2010), tentando recriar a lógica de criação do sentido do original na tradução, lógica essa que é organizada pelo ritmo. Consideramos, ainda, os processos de metaforização e convencionalização das língua(gem)s e dos processos de formação dessas (WAGNER, 2012), como a entrada por intermédio de metaforização de elementos estrangeiros e sua posterior convencionalização na língua – até o apagamento desse contato; dos diálogos e confrontos linguístico-culturais manifestados na escrita, da mestiçagem, em termos de língua e linguagem, e de como é possível recriá-la no nosso texto (LAPLANTINE, 2017).

Destacamos, em primeiro momento, que esse projeto é um projeto (po)ético – político e ético, conforme colocado na teoria da tradução de Antoine Berman. A ética está no abrir-se ao “(...) estrangeiro enquanto estrangeiro” (Berman, 2007, pág. 69), renunciar ao nosso etnocentrismo em prol dessa abertura, e educar-nos ao estranhamento que essa abertura, manifestada em escrita, causará. A política se dá na forma que lemos e traduzimos esse texto: os aspectos e conflitos culturais e sociopolíticos, como também a História, manifestados na escrita, os quais buscamos evidenciar e não apagar. Ou seja, existe uma hegemonia de uma cultura sobre a outra e essa está manifestada na escrita – essa é uma questão política, não só estética. No caso do texto de Álvarez, trata-se de perceber que o multilinguismo de sua escrita reflete uma cisão e um embate cultural entre duas culturas em diálogo-confronto: a cultura e língua estadunidense em relação a língua

e cultura mexicana, ou melhor, a poética chicana; trata-se também de perceber a hegemonia da cultura e língua inglesa (estadunidense) em relação à cultura e língua espanhola (Mexicana, Chicana). Fugimos da “lógica do mesmo”, aproximando-nos do novo, do estrangeiro, via abertura. Nas palavras do autor:

“Ora, a tradução, com seu objetivo de fidelidade, pertence originariamente à dimensão ética. Ela é, na sua essência, animada pelo desejo de abrir o Estrangeiro enquanto Estrangeiro ao seu próprio espaço de língua. Isto não significa, em absoluto, que historicamente tenha sido sempre assim. Pelo contrário, o objetivo apropriador e anexionista que caracteriza o Ocidente sufocou quase sempre a vocação ética da tradução. A "lógica do mesmo" quase sempre prevaleceu. Isso não impede que o ato de traduzir obedeça a uma outra lógica, a da ética. Por isto, retomando a bela expressão de um trovador, falamos que a tradução é, na sua essência, o "albergue do longínquo".” (BERMAN, p.69, 2007.)

Nesse quesito, a proposta de Berman se aproxima à de Meschonnic em poética do traduzir. Pois Meschonnic pensa o traduzir a partir de uma poética, uma “(...) teoria crítica de conjunto que envolve linguagem, história, sujeito e sociedade” (FERREIRA, 2012). Na leitura de Alice Ferreira da obra *Poética do Traduzir* (2010) de Meschonnic:

A poética é uma teoria crítica, uma teoria de conjunto da linguagem, da história, do sujeito e da sociedade porque o discurso se pensa a partir de todas essas dimensões. Meschonnic concebe teoria e crítica como indissociáveis e situadas no plano histórico e ideológico. A crítica é o próprio exercício do pensamento, se dá no e pelo sujeito, o que vai contra a transcendência do observador, que, à procura da verdade, acaba se excluindo do processo de objetivação que ele mesmo iniciou. O sujeito da teoria crítica é uma instância de avaliação, já que ela se define, ao mesmo tempo, como busca das historicidades, dos funcionamentos, dos interesses e dos desafios de um lado, e ela constrói e situa seus próprios valores. Não se trata de uma busca da verdade, mas do sentido. Não é saber o que é o sentido, mas como, a partir de que e para onde se faz o sentido (FERREIRA, 2012, pág. 3)

Considerar o traduzir como uma poética, conforme descrito acima por Ferreira, é considerar todas essas dimensões elaboradas pelo/no discurso: história, linguagem, sujeito e sociedade. Uma leitura que considere essas dimensões no texto é, portanto, necessariamente política e ética: como, durante o traduzir, considerar o sujeito que elabora o discurso, a sociedade da qual esse faz parte, a história manifestada na linguagem – na escritura, sem ser político e ético? É por isso que precisamos de uma “educação ao estranhamento” (BERMAN, 2007), para possibilitar essas manifestações do novo, do estrangeiro, ainda que esse [estranhamento] modifique a língua que o recebe, “incomode

um público-alvo (imaginado)” pelo excesso de carga semântica nova, como coloca Nida (1964). Ou seja, o estranhamento é necessário para construir novas relações na escrita, trazer novos conceitos, novas imagens, novas histórias – assim devemos educar-nos. Mas Meschonnic nos dá mais razões para pensar o traduzir dentro de uma poética (de uma teoria crítica):

“A primeira razão é que a poética implica a literatura, e por isto impede este vício maior das teorias linguísticas contemporâneas de trabalhar com a linguagem, separando-a da literatura, isto é, compartimentando-a, de onde os empirismos regionais e dogmáticos sem teoria da linguagem. A segunda razão é que a poética, incluindo aí a tradução na teoria da literatura, não só permite distinguir claramente os problemas filológicos (o saber da língua) dos problemas propriamente poéticos, que supõem o estudo prévio da poética de um texto, mas também permite situar sobretudo a tradução em uma teoria de conjunto do sujeito e do social, que supõe e que envolve a literatura, e que pertence à poética de reconhecer. (...) **a terceira é um efeito epistemológico: precavendo-se contra o cientificismo estruturalista-semiótico, agravado pela frouxidão fenomenológica perpetuamente interessada em separar uma essência e uma história, para seu proveito, pela operação da pureza**” (MESCHONNIC, 2010, pág. 4 – grifo nosso).

Destacamos aqui (e por isso o negrito na citação acima) que não buscamos separar uma essência do texto de sua história em prol da pureza. Não é à toa o nosso estudo acerca do multilinguismo e a formação das línguas (na Parte I), como também a análise da escrita de Álvarez (na Parte II). O fizemos para entender a historicidade do texto e da linguagem com os quais trabalhamos, elaboradas por um sujeito (Álvarez) em um discurso, manifestado na escritura. Também o fizemos para entender as questões históricas, políticas e sociais da poética Chicana e como podemos traduzir sem apaga-las ou achatá-las. Ou seja, buscamos pensar essas dimensões no texto em conjunto, como propõe Meschonnic em sua teoria. Saímos da instância língua e entramos no espaço do discurso e da escritura. Como coloca o autor francês: “Não se traduz mais a língua. Ou, então desconhece-se o discurso e a escritura. É o discurso e a escritura que é preciso traduzir.” (MESCHONNIC, 2010) Há ainda, mais uma questão colocada por Meschonnic que buscamos ressaltar: o ritmo. A partir das noções e conceitos de Benveniste, Meschonnic elabora:

“A partir de Benveniste, o ritmo não pode ser mais uma subcategoria da forma. É uma organização (disposição, configuração) de um conjunto. Se o ritmo está na linguagem, em um discurso, ele é uma organização (disposição, configuração) do discurso. E como o discurso não é separável do seu sentido, o ritmo é inseparável do sentido desse

discurso. O ritmo é a organização do sentido no discurso (MESCHONNIC, 2010)”

No último excerto de tradução disposto nesse artigo (ver Tabela 8), é possível perceber como buscamos recriar o ritmo da construção de sentido do original no texto traduzido (MESCHONNIC, 2010). Não se trata só da ordem em que os elementos são apresentados, mas como esse ritmo organiza o sentido dentro do texto, de como os conceitos dentro desse (ritmo) se relacionam. Esse também é um aspecto fundamental da escrita da autora: de como ela elabora seu discurso textualmente. Como colocado por Meschonnic, o ritmo é da ordem do contínuo, como também a prosódia (MESCHONNIC, 2010) e não pode, assim, ser dividido em partes, separado ou esquadrinhado. Apresentamos outro exemplo:

Como já descrevemos no capítulo anterior, identificamos diversas manifestações do multilinguismo no texto de Álvarez. Para cada um dos casos, a estratégia tradutória foi diferente; ou seja, pensamos em como poderíamos recriar um contato inglês x espanhol, seja esse pontual, lexical ou de interferências sintáticas de uma língua na outra, na tradução, agora elaborado como um novo contato: português x espanhol. Apresentamos um exemplo abaixo de como recriamos esses contatos, na tradução do poema de Gloria Anzaldúa que inaugura o texto de Álvarez:

Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na <i>taquería</i> (ÁLVAREZ, 2006)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
...we are the <i>comal</i> sizzling hot, the hot <i>tortilla</i> , the hungry mouth... the mixed potion, <i>somos el molcajete</i> . We are the pestle, the <i>comino</i> , <i>ajo</i> , <i>pimiento</i> , We are the <i>chile colorado</i> , the green shoot that cracks the rock.	... somos o <i>comal</i> fervendo quente, a <i>tortilla</i> quente, a boca faminta... a poção misturada, <i>somos el molcajete</i> . Somos o pilão, o <i>comino</i> , <i>ajo</i> , <i>pimiento</i> , Somos o <i>chile colorado</i> , o tiro verde que quebra a rocha.	... somos a chapa fervendo quente, a tortilha quente, a boca faminta... a poção misturada, somos o pilão. Somos o pilão, o cominho, alho, pimentão, Somos o chile vermelho, o tiro verde que quebra a rocha.

Gloria Anzaldúa (82)	Gloria Anzaldúa (82) [itálicos correspondem ao itálico no original]	Gloria Anzaldúa (82)
----------------------	---	----------------------

TABELA 9 - Excerto do texto “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na *taquería* (Álvarez, 2006 – Tradução nossa)” e duas traduções propostas - itálicos correspondem ao itálico no original

Outra preocupação no nosso projeto multilíngue foi o de traduzir as expressões idiomáticas de forma literal, o literal conforme definido por Berman³² – a tradução da letra, não palavra por palavra, dos jogos de significantes (BERMAN, 2007). Assim, não buscamos expressões idiomáticas equivalentes no português, de forma a causar o mesmo efeito [*effect equivalence*] no leitor da tradução que o leitor do original teria sentido/lido, conforme propõe Nida em sua teoria tradutória (1964). Pelo contrário, tentamos enriquecer o português com novas imagens e termos, não apagando a diferença, mas explicitando-a, ao traduzi-las literalmente. É o caso da expressão “*head-spinning disorientation*”, como ilustrado na tabela abaixo:

Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na <i>taquería</i> (ÁLVAREZ, 2006)		
Texto Original	Tradução Multilíngue	Tradução Monolíngue
Somewhat sarcastically, yet recognizing the appeal this kind of analysis grounded on “things” holds against the head-spinning disorientation characteristic of globalization, Professor Bill Brown has asked, why complicate “things with theory?” (negrito nosso)	Um pouco sarcasticamente, porém ainda reconhecendo o apelo que esse tipo de análise baseado nas coisas sustenta contra a desorientação de girar-a-cabeça característica da globalização, o professor Bill Brown perguntou, por que complicar “as coisas com teoria”? (negrito nosso)	Um pouco sarcasticamente, porém ainda reconhecendo o apelo que esse tipo de análise baseado nas coisas sustenta contra a forte desorientação característica da globalização, o professor Bill Brown perguntou, por que complicar “as coisas com teoria”? (negrito nosso)

³² [Sobre o mal-entendido de certos tradutores da expressão “tradução literal”] “Para estes tradutores, traduzir literalmente é traduzir “palavra por palavra”. E este modo de tradução é justamente chamado pelos espanhóis de traducción servil. Em outras palavras, há uma confusão aqui entre a “palavra” e a “letra”. Evidentemente, pode-se demonstrar - e o texto que vamos ler da Eneida de Klossowski o mostra claramente - que traduzir a letra de um texto não significa absolutamente traduzir palavra por palavra” (BERMAN, A. A tradução e a Letra ou o albergue do longínquo. trad. Marie-Hélène Catherine Torres; Mauri Furlan; Andreia Guerini. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, pág 15)

TABELA 10 - Excerto do texto “Comida, Poesia e Materialidade das Zonas de fronteira: Walter Benjamin na *taquería* (Álvarez, 2006 – Tradução nossa)” e duas traduções propostas - itálicos correspondem ao itálico no original

Todas essas noções e conceitos nos orientaram na criação de um projeto de tradução multilíngue, que é também: poético, rítmico, discursivo, ético e político. Um projeto que considera a historicidade dos textos e dos sujeitos, o discurso em detrimento da língua, o novo frente ao convencional, ao convencionalizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, buscamos definir **a tradução e o multilinguismo**, em termos conceituais como também históricos, e as relações entre esses. Partindo dos tempos antigos, com a obra a Mestiçagem de Laplantine e Nouss, até a Renascença, com a obra de Dante Alighieri e a análise das traduções brasileiras e argentinas da Divina Comedia, aprendemos como **o multilinguismo é uma característica própria das língua(gem)s, uma “alteridade interna”**, como coloca Reyne Meylaerts (2013). Percebemos, ainda, seu **apagamento histórico**. A partir dos encontros, trocas, guerras, as línguas e culturas se definiram em diálogo, em contato. E esse contato data dos tempos antigos, percorre a idade média, perdura e se intensifica no nosso tempo, em função da onda de migrações, da globalização, de tecnologias que promovem o contato, em especial a internet. Com isso, entendemos o multilinguismo como uma realidade, que se manifesta na linguagem, no sujeito, na cultura e nas sociedades. Como diz Meylaerts: “O multilinguismo literário é uma realidade histórica, a comprovar-se em obras já reconhecidas (canônicas) como a Divina Comédia, de Dante, o Pantagruel de Rabelais, Guerra e Paz de Tolstoi, e O nome da Rosa de Umberto Eco, entre outros” (MEYLAERTS, 2017).

Buscamos demonstrar que se o multilinguismo não é perceptível nos textos e nas línguas, isso se dá por alguns fatores: o efeito de metaforização e posterior convencionalização das línguas (WAGNER,), que apaga o contato linguístico-cultural ao longo do tempo; as concepções tradicionais da tradução, que operavam em prol de públicos-alvo monolíngues, apagando na escrita os contatos de língua e cultura (MEYLAERTS,); políticas de atavismo cultural, como na época do romantismo, que

associavam uma cultura a uma língua e a uma nação. A origem dos termos e dos contatos não podem ser triados com o passar dos séculos, de forma que um estudo histórico é necessário para recuperar o multilinguismo já apagado, imperceptível na superfície da língua(gem). E os apagamentos realizados nesse sentido apagam aspectos essenciais desses textos: línguas e culturas consideradas minoritárias, como também dizeres, questões e problemáticas de populações politicamente sujeitadas/subalternas por uma hegemonia da convenção cultural: dos astecas em relação aos espanhóis, as mulheres em relação aos homens, os homossexuais em relação aos heterossexuais (e aqui **eu** me implico), os negros em relação aos brancos, os trans(gêneros) em relação aos cisgêneros – a lista poderia se estender em muito e deixo aqui um espaço a preencher

(o que mais foi apagado e que caberia nessa lista?)

Percebemos também que o multilinguismo se manifesta de diversas maneiras na escrita, conforme as categorias analíticas que definimos na Parte II do trabalho. É por essa razão que destacamos a necessidade de um projeto de tradução (BERMAN, 2007) particular a cada texto, para cada tipo de contato multilinguismo, para cada contato de língua(gem)s. Pensar em termos de “simplesmente deixar a marca da língua estrangeira” no texto traduzido achata a questão e não a resolve. É necessário, primeiro, um estudo sistemático e investigativo da língua(gem) para entender como esses contatos se manifestam e como eles constroem relações (de poder, de hegemonia, de tensão e contato) – e isso se dá na escritura, e não na língua. E cada caso desse contato multilíngue exige uma estratégia de tradução particular. Nas palavras de Meylaerts: “O multilinguismo literário pode assumir diversas formas de acordo com a quantidade (uma única palavra vs. passagens inteiras) e o tipo de estrangeirismos usados (dialetos, socioletos, línguas estrangeiras etc)” (MEYLAERTS, 2012, pág.538 – Tradução nossa)³³. Embora o ensaio de Álvarez não seja propriamente uma obra literária, percebemos a importância das mesmas questões de língua(gem) levantadas por ela. E nossas análises do multilinguismo no texto da autora estadunidense em nossas traduções “(...)podem aprimorar nosso conhecimento da construção identitária e da dinâmica cultural nem contextos

³³ “*Literary multilingualism may take on numerous forms according to the quantity (one single word vs. entire passages) and the type of foreignisms used (dialects, sociolects, foreign languages, etc)*” (MEYLAERTS, 2013, pág.538).

multilíngues e multiculturais no passado e no presente. (MEYLAERTS, 2012, pág.540 – Tradução nossa).

A poética Chicana, conforme elaborada discursivamente por Maribel Alvarez em sua escrita, no texto intitulado *“Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the taquería”* [Comida, Poesia e Materialidade das Zonas Fronteiriças: Walter Benjamin na *taquería*] só pode ser entendida em uma teoria de conjunto, da linguagem, do sujeito, da sociedade e da história (MESCHONNIC, 2010). Assim pensamos o discurso, elaborado por um sujeito histórico, como unidade de tradução: não a palavra, nem a frase, nem a língua. E a partir desse estudo, buscamos recriar, no nosso texto traduzido (multilíngue), esse contato Inglês estadunidense x Espanhol Mexicano (Chicano), que se dará agora entre o Português brasileiro x e o espanhol Mexicano (Chicano). Essa abordagem se realiza em termos éticos e políticos, portanto poéticos, como já explanado anteriormente. Entretanto, a noção de equivalência, conforme apresenta na teoria de Nida (1964) associa os problemas de tradução à noção de intraduzibilidade:

Nesse sentido, nos ajuda a crítica pós-colonial: a perceber como esses efeitos na linguagem estão intrinsicamente a questões políticas, jogos de poder, guerras de posição. Pois muitos dos aspectos da escrita e literatura dita pós-colonial podem ser percebidos em textos não enquadrados nessa categoria: perturbações frequentes no léxico, palavras de origem marcadamente estrangeira, etc. Ou seja, essa leitura funciona de forma a reafirmar hegemonias, dos países colonizadores sobre os países colonizados, como também da cultura e língua dos primeiros sobre as dos últimos. E nesse caso, como no caso de muitos textos literários, essas perturbações lexicais manifestam cisões internas, questões políticas e históricas que não devem ser ignoradas:

“Uma vez que os textos literários multilíngues frequentemente incorporam as maiores tensões entre os códigos de diferentes valores literários e de prestígio em uma cultura multilíngue, suas traduções podem enfatizar as cisões internas das culturas multilíngues, seus conflitos linguísticos e identitários”. (MEYLAERTS, 2013, pág.540 – Tradução nossa).

Criamos, no entanto, dois projetos de tradução: o intitulado monolíngue e o multilíngue. Lembrando que pensamos cada projeto como um trajeto, e não uma simples aplicação de conceitos, como em um manual. Esse fazer nos possibilita uma crítica da tradução em termos dialéticos: é possível comparar a escrita nas duas traduções e perceber

os efeitos de língua(gem) e os efeitos discursivos que cada um desses materializa. Pensar a tradução de duas formas: como uma poética (MESCHONNIC, 2010) ou em termos de equivalência (dinâmica ou formal) (NIDA, 1964), nos serviu para perceber e evidenciar até que ponto (e em que pontos) esses projetos diferem: no ritmo, na língua(gem), nas imagens. Se no projeto monolíngue, buscamos pensar em termos de língua e de equivalência, e de não-estranhamento (de não causar estranhamento para evitar uma sobrecarga semântica), no projeto multilíngue, buscamos romper com as fronteiras herméticas dos sistemas língua-cultura, ou, como coloca Meylaerts:

“Em função da noção de equivalência – uma equivalência perfeita entre o texto original e a tradução, a tradução de textos literários multilíngues é frequentemente associada aos problemas de tradução e à noção de intraduzibilidade, pela qual é impossível romper com as fronteiras herméticas dos sistemas língua-cultura” (MEYLAERTS, 2013 – pág.540 – tradução nossa).³⁴

Dessa maneira, a tradução não se configura apenas como uma atividade, mas como um espaço do pensar. Esse espaço nos permite pôr em contato e em tensão diferentes pensamentos, configurados em função das noções e conceitos que constroem cada um dos projetos de tradução, fato que, embora difícil e trabalhoso, produz novas formas de pensar a tradução – em diálogo. Essa análise comparativa e as tensões construídas entre os dois produtos do traduzir (as traduções) possibilitam uma nova crítica tradutória, uma crítica da relação, do contato e da diferença.

“Traduzir põe em jogo a representação da linguagem na íntegra e a da literatura. Traduzir não se limita a ser o instrumento de comunicação e de informação de uma língua a outra, de uma cultura a outra, tradicionalmente considerado como inferior à criação original em literatura. É o melhor posto de observação sobre as estratégias de linguagem” (MESCHONNIC, 2010, pág. XXXII)

³⁴ “*Since multilingual literary texts often embody the larger tensions between codes of different literary value and prestige within a multilingual culture, their translation may highlight multilingual cultures’ internal cleavages, their linguistic and identity conflicts*” (MEYLAERTS, 2013, pág.540).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADORNO, Theodor W. “O ensaio como forma” In: *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida, São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2003.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia: inferno* / Dante Alighieri. Tradução em prosa por Helder da Rocha. – São Paulo, 1999.

_____. *A divina comédia*. Tradução: José Pedro Xavier Pinheiro (1822-1882). Editora Le Livros, São Paulo, SP, 2013.

_____. *La divina comedia*. Centro cultural "Latium", Buenos Aires, Argentina, 1922.

APPIAH, Kwame Anthony. *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?* in *Critical Inquiry* Vol. 17, No. 2 (Winter, 1991), pp. 336-357. Chicago, US: The University of Chicago Press, 1991.

ARTEAGA, Alfred. “*Canto Primero*” in *The Chicano/Latino Literary Prize: An Anthology of Prize-Winning Fiction, Poetry, and Drama*. Editora Arte Público Press, Houston, Texas, EUA, 2008.

_____. *Chicano Poetics: Heterotexts and Hybridities (Cambridge Studies in American Literature)*; Cambridge University Press; 1st Paperback Edition edition, July 28, 1997.

ÁLVAREZ, Maribel. “Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the *taquería*” in *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, Volume 10, 2006, pp.205-230.

BENJAMIN, Walter. *A tarefa–renúncia do tradutor*. Tradução de Suzana K. Lages. In: HEIDERMANN, Werner (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: USFC, Núcleo de Tradução, 2001, p. 189-215. (Antologia bilíngüe, alemão–português, 1)

BERMAN, Antoine. *A Tradução e a Letra ou Albergue do Longínquo*. Tradução de Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan e Andreia Guerini, Rio de Janeiro, Editora 7 Letras, 2007.

FERREIRA, Alice Maria de Araújo. “Noções fundamentais para se pensar a poética do traduzir de Meschonnic” in *Revista Traduzires*, Revista Traduzires V. 1, N. 1 (2012), p.99-100

GLISSANT, E. *Introdução a uma poética da diversidade*; tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha – Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GUEDES, Maria Helena [Guedinha] *A Visita Ao Inferno!* Vitória - ES 1 - Edição – 2015, pág. 54)

JAKOBSON, Roman. *Linguistic and Communications Theory*. Editora American Mathematical Society, 1961

MARTINS, Rodrigo Rodrigues. “TRADUZINDO LITERATURA NAMIBIANA: REFLEXÕES SOBRE O MULTILINGUISMO NA ESCRITA LITERÁRIA E NO PROCESSO TRADUTÓRIO” in *Crítica e Tradução do Exílio*, Goiânia, UFG, 2017

LAPLANTINE, François. NOUSS, Alexis. *A Mestiçagem*. Tradução de Ana Cristina Leonardo, Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

LENTZ, Gleiton. “Horizontes da tradução: o projeto de tradução na analítica bermaniana” in *Scientia Traductionis*, UFSC, Florianópolis, Brasil, n.5, 2007.

HOKENSON, Jan. MUNSON, Marcella. *The Bilingual Text: History and Theory of Literary Self-translation*. St. Jerome Pub., 2007

MESCHONNIC, Henri, *Poética do Traduzir*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich, São Paulo, Perspectiva, 2010.

MESCHONNIC, Henri - *Critique du rythme: anthropologie historique du langage*, Lagrasse: Verdier, 1982, p.61-62

MEYLAERTS, Reyne. “Multilingualism as a challenge for Translation Studies” in *Routledge Handbook of Translation Studies*, Routledge, 2013, pp. 519-533.

NIDA, Eugene. *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden, E.J.Brill, 1964.

NIDA, Eugene; Taber, Charles. *The Theory and Practice of Translation*. Front Cover. Eugene Albert Nida, Charles Russell Taber. Brill Archive, 1982

NISSEN, Uwe Kjær, *Is Spanish Becoming more Gender Fair? A Historical Perspective on the Interpretation of Gender-specific and Gender-neutral Expressions*, Startseite, Bd. 58, Nr. 1, 2013.

SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1976 [1916].

_____. *Course in General Linguistics*, Translated by Wade Baskin, Philosophical Library, New York, 1950

_____. *Curso de Linguística Geral*, Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, Cultrix; Edição: 27ª, 22 de junho de 2012.

TYMOCZKO, Maria apud BASSNETT, Susan. “Post-colonial writing and literary Translation” in *Post-colonial Translation: theory & practice*. Nova Iorque, EUA, Routledge, 2002.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales, São Paulo, Ubu Editora, 2012.

WINCH, Paula Gaida; DO NASCIMENTO, Silvana Schwab. *A teoria da comunicação de Jakobson: suas marcas no ensino de Língua Portuguesa (The theory of communication by Jakobson: Its marks in Portuguese Language teaching)*. Estudos da Língua(gem), [S.l.], v. 10, n. 2, p. 219-236, dez. 2012. ISSN 1982-0534. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/1196>>. Acesso em: 10 jun. 2019.

ZIMMER, M.; FINGER, I.; SCHERER, L. *Do bilingüismo ao multilingüismo: intersecções entre a psicolingüística e a neurolingüística*. ReVEL. Vol. 6, n. 11, agosto de 2008. ISSN 1678-8931 [www.revel.inf.br].

APÊNDICE A – Caderno de Tradução

Texto original	Tradução Proposta (Multilíngue)	Tradução Apagamento (Monolíngue)
<p>Food, Poetry, and Borderlands Materiality: Walter Benjamin at the <i>taquería</i></p> <p><i>By Maribel Alvarez</i></p> <p>...we are the <i>comal</i> sizzling hot, the hot <i>tortilla</i>, the hungry mouth... the mixed potion, <i>somos el molcajete</i>. We are the pestle, the <i>comino</i>, <i>ajo</i>, <i>pimiento</i>, We are the <i>chile colorado</i>, the green shoot that cracks the rock. Gloria Anzaldúa (82)</p> <p>Maribel Álvarez holds a dual appointment as Assistant Professor in the English Department and Research Social Scientist at the Southwest Center, University of Arizona. She teaches courses on folklore and semiotics and is involved in multiple research projects to document and theorize cultural practices in Northern Mexico and the US Southwest. She holds a Ph.D. in Anthropology from the University of Arizona and is currently writing a book on artisans who produce “Mexican curios” at the US-Mexico border.</p> <p>Part I Material Epistemologies by Means of a <i>Piñata</i>(1)</p> <p>In a short story entitled “The Properties of Magic” by Tejano writer Ray Gonzalez (2001) a boy named Augustino wakes up in the middle of the night to find a headless man standing at the foot of his bed. Dressed in an old army uniform, the man reaches into the hole in his neck where once a head stood and to the bewilderment of the child pulls out a donkey piñata just like one</p>	<p>Comida, Poesia e Materialidade das Zonas Fronteiriças: Walter Benjamin na <i>taquería</i></p> <p>... somos o <i>comal</i> fervendo quente, a <i>tortilla</i> quente, a boca faminta... a poção misturada, <i>somos el molcajete</i>. Somos o pilão, o <i>comino</i>, <i>ajo</i>, <i>pimiento</i>, Somos o <i>chile colorado</i>, o tiro verde que quebra a rocha. Gloria Anzaldúa (82)</p> <p>[Tradução nossa – itálicos correspondem ao itálico no original]</p> <p>Maribel Álvarez ocupa um cargo duplo como Professora assistente no Departamento de Inglês e como Pesquisadora de Ciências Sociais na Universidade do Arizona, no Centro do Sudoeste Americano. Ela ministra cursos sobre folclore e semiótica e está envolvida em vários projetos de pesquisa para documentar e teorizar práticas culturais no norte do México e no sudoeste dos EUA. Ela é Doutora (Ph.D.) em Antropologia pela Universidade do Arizona e atualmente está escrevendo um livro sobre artesãos que produzem “<i>curios Mexicanas</i>” na fronteira EUA-México.</p> <p>Parte I Epistemologias materiais por meio de uma <i>Piñata</i>(1)</p> <p>Em um conto intitulado “The properties of Magic” [As propriedades da Magia] do escritor <i>Tejano</i> Ray Conzales(2001), um garoto chamado Augustino acorda no meio da noite e encontra um homem sem cabeça ao pé da sua cama. Vestido em um uniforme antigo do exército, o homem alcança com as mãos o buraco no pescoço onde costumava ficar sua cabeça e, para a surpresa da criança,</p>	<p>Comida, Poesia e Materialidade das Zonas Fronteiriças: Walter Benjamin na loja de tacos</p> <p>... somos a chapa fervendo quente, a tortilha quente, a boca faminta... a poção misturada, somos o pilão. Somos o pilão, o cominho, alho, pimentão, Somos o chile vermelho, o tiro verde que quebra a rocha. Gloria Anzaldúa (82)</p> <p>[Tradução nossa]</p> <p>Maribel Álvarez ocupa um cargo duplo como Professora assistente no Departamento de Inglês e como Pesquisadora de Ciências Sociais na Universidade do Arizona, no Centro do Sudoeste Americano. Ela ministra cursos sobre folclore e semiótica e está envolvida em vários projetos de pesquisa para documentar e teorizar práticas culturais no norte do México e no sudoeste dos EUA. Ela é Doutora (Ph.D.) em Antropologia pela Universidade do Arizona e atualmente está escrevendo um livro sobre artesãos que produzem “curiosidades Mexicanas” na fronteira EUA-México.</p> <p>Parte I Epistemologias materiais por meio de uma <i>Pinhata</i>(1)</p> <p>Em um conto intitulado “The properties of Magic” [As propriedades da Magia] do escritor Texano Ray Conzales (2001), um garoto chamado Augustino acorda no meio da noite e encontra um homem sem cabeça ao pé da sua cama. Vestido em um uniforme antigo do exército, o homem alcança com as mãos o buraco no pescoço onde ficava sua cabeça e, para a surpresa da criança,</p>

the boy's parents had given him for his fifth birthday. Readers quickly learn that this eerie nocturnal vision (we can't be sure it is a dream) is not that unusual in the boy's life. Haunting epiphanies and omens manifested through the appearance of familiar objects out of place saturate Augustino's everyday experience: his play is interrupted by finding a broken rosary on the school playground; the flickering of lights at church startles him; a drawing he brought home from school seems to attract the attention of a bird that flies through the bedroom window; sitting on the porch of his house, he feels observed by blue currents of light speeding behind a fence. While on the one hand readers of Gonzalez's story are offered interpretative clues by the use of the word "magic" in the title and by the publisher's comments on the back cover that the Texas Mexican border space the child inhabits is a world reliably "haunted by ghosts of the oppressed and the forgotten," on the other hand the author makes it a point to hint repeatedly that something other than supernatural forces may also be at work in Augustino's discovery of "magic." Perhaps the strange coincidences the child experiences have something to do with the fact that the father has abandoned the family and that Augustino is sick with longing.

In the milieu of contemporary cultural and literary criticism, it is not uncommon to interpret stories such as this through the prism of "magical realism." To be sure, there are elements in Gonzalez's narrative that justify the application of this label. Insofar as the literary conventions of magical realism offer a narrative mode that privileges "alternative approaches" to the Western philosophical take on "reality," they suit the goal of many Latin American and US-Latino works of fiction to harmonize contradictions found in the

puxa uma piñata de burro exatamente igual a que os pais do garoto haviam lhe presenteado no seu quinto aniversário. Os leitores entendem rapidamente que essa visão noturna assustadora (não podemos ter certeza se é um sonho) não é tão incomum na vida do menino. Epifanias assombrosas e presságios manifestados por meio do surgimento de objetos familiares fora do lugar saturam a experiência cotidiana de Augustino: suas brincadeiras são interrompidas quando encontra um rosário quebrado no pátio da escola; o cintilar das luzes da igreja o alarma; um desenho que traz da escola para casa parece chamar a atenção de um pássaro que voa através da janela do quarto; sentado na varanda de sua casa, ele se sente observado pelas correntes de luz azuis que aceleram atrás da cerca. Se por um lado são oferecidas pistas interpretativas aos leitores da estória de Gonzales, pelo uso da palavra "magia" no título e pelos comentários da editora na contracapa da obra, de que o espaço fronteiro Mexicano-Texano no qual a criança vive é um mundo certamente "assombrado por fantasmas dos oprimidos e dos esquecidos", por outro lado, o autor faz questão de sugerir repetidamente de que algo além das forças sobrenaturais também pode estar operando na descoberta de Augustino da "magia". Talvez as estranhas coincidências que a criança vivencia tenham algo a ver com o fato de que seu pai abandonou a família e de que Augustino está doente de desejo.

No ambiente da crítica literária e cultural contemporânea, não é incomum interpretar histórias como essa por intermédio do prisma do "realismo mágico". Para se certificar, existem elementos na narrativa de Gonzales que justificam a aplicação desse rótulo. À medida em que as convenções literárias do realismo mágico oferecem um modo narrativo que privilegia "abordagens alternativas" à leitura filosófica ocidental da "realidade", essas se adequam ao objetivo de muitas obras de ficção latino-americanas e latino-

puxa uma pinhata de burro exatamente igual a que os pais do garoto haviam lhe presenteado no seu quinto aniversário. Os leitores entendem rapidamente que essa visão noturna assustadora (não podemos ter certeza se é um sonho) não é tão incomum na vida do menino. Epifanias assombrosas e presságios manifestados por meio do surgimento de objetos familiares deslocados saturam a experiência cotidiana de Augustino: suas brincadeiras são interrompidas quando encontra um rosário quebrado no pátio da escola; o cintilar das luzes da igreja o alarma; um desenho que traz da escola para casa parece chamar a atenção de um pássaro que voa através da janela do quarto; sentado na varanda de sua casa, ele se sente observado pelas correntes de luz azuis que passam rapidamente atrás da cerca. Se por um lado pistas interpretativas da estória de Gonzales são oferecidas aos leitores, pelo uso da palavra "magia" no título e pelos comentários da editora na contracapa da obra, de que o espaço fronteiro Mexicano-Texano no qual a criança vive é um mundo certamente "assombrado por fantasmas dos oprimidos e dos esquecidos", por outro lado, o autor faz questão de sugerir repetidamente de que algo além das forças sobrenaturais também pode estar operando na descoberta de Augustino da "magia". Talvez as estranhas coincidências que a criança vivencia tenham algo a ver com o fato de que seu pai abandonou a família e de que Augustino está doente de saudade.

No âmbito da crítica literária e cultural contemporânea, não é incomum interpretar histórias como essa por intermédio do prisma do "realismo mágico". É certo, existem elementos na narrativa de Gonzales que justificam a aplicação desse rótulo. À medida em que as convenções literárias do realismo mágico oferecem um modo narrativo que privilegia "abordagens alternativas" à leitura filosófica ocidental da "realidade", essas se adequam ao objetivo de muitas obras de ficção latino-americanas e latino-

<p>everyday life of national and ethnic communities besieged by legacies of colonialism (Bowers 13). Notwithstanding this compatibility, the problem with many attributions of the “marvelous real” style to literature concerned with marginalized positions—as well as applications of “<i>lo real maravilloso</i>” to cultural zones such as the US-Mexico border—is the tendency to steer interpretation in a direction that favors the colorful, quaint, and other-worldly imprint of ethnic storytelling, at the expense of more specific material and historical considerations. In other words, pace its subversive intentions to shock and defamiliarize everyday life from its rationalization under capitalist discipline, hasty applications of magical realism can instead unwittingly restore an aura of mystery and reification to the dynamics of social relations and historical processes that shape “Otherness.”</p> <p>Ray Gonzalez’s recounting of Augustino’s story is worth noting precisely because of the discomfiting skepticism the author reveals about what may be really going on with the boy, and hence his resistance to a generic attribution of esoteric, abstracted, and de-historicized “marvelousness” to borderlands experiences. By setting up a dialectics in the text that checks the imaginary against experience (desire against structure), Gonzalez thus defies a romanticized reading of Chicano/a interiority. In the process, he affirms a different articulation of border subjectivities—one that highlights a complicated entanglement with the material world. In this essay, I wish to follow Gonzalez’s lead in elucidating a dimension of Borderland Cultural Studies that treats seriously the possibility of understanding Chicano/a identity and the historical processes of</p>	<p>estadunidenses de harmonizar contradições encontradas na vida cotidiana de comunidades nacionais e étnicas sitiadas pelos legados do colonialismo (Bowers 13). Apesar dessa compatibilidade, o problema com muitas das atribuições do estilo “real maravilhoso” para a literatura voltada às posições marginalizadas – assim como as aplicações do “<i>lo real maravilloso</i>” às zonas culturais como a fronteira México-EUA – é a tendência de orientar a interpretação em uma direção que favorece a impressão colorida, pitoresca, de outro mundo do contar-estórias étnico, em detrimento de materiais mais específicos e considerações históricas. Em outras palavras, acompanhar suas intenções subversivas de chocar e des-familiarizar a vida cotidiana de sua racionalização sob a disciplina capitalista, aplicações precipitadas do realismo podem, inadvertidamente, restaurar uma aura de mistério e reiteração da dinâmica das relações sociais e processos históricos que moldam a “Alteridade” [“Otherness”].</p> <p>O relato de Ray Gonzales da estória de Augustino é digno de nota, precisamente em função do ceticismo desconcertante que o autor revela sobre o que pode estar acontecendo com o garoto e, portanto, sua resistência a atribuição genérica do “maravilhoso” esotérico, abstraído e des-historizado das experiências de fronteira. Ao estabelecer uma dialética no texto que confronta o imaginário com a experiência (desejo contra a estrutura), Gonzales desafia, então, uma leitura romantizada da interioridade Chicana. No processo, ele afirma uma articulação diferente das subjetividades de fronteira – uma que destaca um emaranhamento complicado com o mundo material. Nesse ensaio, quero seguir o exemplo de Gonzales na elucidação de uma dimensão dos Estudos Culturais de Zonas Fronteiriças que trate seriamente a possibilidade de entender a identidade Chicana e os processos históricos de sua</p>	<p>estadunidenses de harmonizar contradições encontradas na vida cotidiana de comunidades nacionais e étnicas sitiadas pelos legados do colonialismo (Bowers 13). Apesar dessa compatibilidade, o problema com muitas das atribuições do estilo “real maravilhoso” para a literatura voltada às posições marginalizadas – assim como as aplicações do “real maravilhoso” às zonas culturais como a fronteira México-EUA – é a tendência de orientar a interpretação em uma direção que favorece a impressão colorida, pitoresca, de outro mundo da narração étnica, em detrimento de materiais mais específicos e considerações históricas. Em outras palavras, acompanhar suas intenções subversivas de chocar e defamiliarizar a vida cotidiana de sua racionalização sob a disciplina capitalista, aplicações precipitadas do realismo podem, inadvertidamente, restaurar uma aura de mistério e reiteração da dinâmica das relações sociais e processos históricos que moldam a “Alteridade”.</p> <p>O relato da estória de Augustino por Ray Gonzales é digno de nota, precisamente em função do ceticismo desconcertante que o autor revela sobre o que pode estar acontecendo com o garoto e, portanto, sua resistência a atribuição genérica do “maravilhoso” esotérico, abstraído e desistorizado das experiências de fronteira. Ao estabelecer uma dialética no texto que confronta o imaginário com a experiência (desejo contra a estrutura), Gonzales desafia, então, uma leitura romantizada da interioridade Chicana. No processo, ele afirma uma articulação diferente das subjetividades de fronteira – uma que destaca um emaranhamento complicado com o mundo material. Nesse ensaio, quero seguir o exemplo de Gonzales na elucidação de uma dimensão dos Estudos Culturais de Zonas Fronteiriças que trate seriamente a possibilidade de entender a identidade Chicana e os processos históricos de sua formação menos como uma ontologia</p>
---	--	--

<p>its formation less as an ontology mediated by transcendental markers of tradition and consciousness (the folkloric traces of primordial ways of being) and favors instead a knowledge produced by specific conjunctural histories and uses of cultural goods (objects, commodities, and other tangible materials).</p> <p>At a basic philosophical and epistemological level, I have in mind a proposal for a historical materialist reading of Chicano/a life comparable to the cultural histories of objects that have figured prominently in anthropological studies of staples or ceremonial objects (cf. Mintz, Thomas, Weiner). Although in-depth studies that trace the origin, diffusion, and social impact of single commodities have become something of a small cottage industry both in academic and popular literary circles, similar kinds of multi-layered research projects have been conspicuously lacking in Chicano/a historiography and ethnology (see for instance Bishop; Kurlansky; Eisenstein). At a deeper level, however, more than empirical social histories of foodstuff or accounts of materialized sign systems are at stake in this proposal. The ethnic-geographic intersections of Chicano/a life also focus our attention on struggles over signification and materiality as categories that speak the self in the first instance. As cultural critic Jennifer González has perceptively suggested, the deployment of objects in relationship to Chicano/a identities, and vice versa, can best be understood as a fraught enterprise of tactical considerations that “tethers” certain acts of “persuasion,” which are summoned and performed through very concrete material and artifactual arrangements, i.e. tangible representations such as the body, the house, the car, the hairdo, the bedroom altar, the kitchen, and the front yard (82). Availing themselves of the “props” of Chicano everyday material culture (i.e. hair gel, candles,</p>	<p>formação menos como uma ontologia mediada por marcadores transcendentais de tradição e consciência (os traços folclóricos das formas primordiais de ser), mas uma que favoreça, pelo contrário, o conhecimento produzido por conjunturas históricas específicas e usos dos bens culturais (objetos, <i>commodities</i> e outros materiais tangíveis).</p> <p>Em um nível filosófico e epistemológico básico, tenho em mente uma proposta de uma leitura materialista histórica da vida Chicana comparável as histórias culturais dos objetos que figuraram, de forma proeminente, no estudos antropológicos de objetos básicos ou cerimoniais (cf. Mintz, Thomas, Weiner). Ainda que estudos aprofundados que traçam a origem, difusão e impacto social de <i>commodities</i> únicos tenham se tornado algo semelhante a uma pequena e popular indústria artesanal nos círculos literários, tipos semelhantes de projetos de pesquisa multifacetados carecem evidentemente de uma historiografia e etnologia Chicana (ver, por exemplo, Bishop; Kurlansky, Eisenstein). Entretanto, num nível mais profundo, nessa proposta está em jogo mais do que histórias sociais empíricas de artigos alimentícios ou relatos de sistemas de signos materializados. As intersecções étnico-geográficas da vida Chicana também chamam nossa atenção para as disputas sobre a significação e materialidade como categorias que falam do ser [<i>self</i>] em primeira instância. Conforme a sugestão perceptiva da crítica cultural Jennifer Gonzáles, a implantação de objetos no relacionamento das identidades Chicanas, e vice-versa, pode ser melhor entendida como um empresa repleta de considerações táticas que “amarra” certos atos de “persuasão”, os quais são invocados e realizados por intermédio de materiais muito concretos e arranjos artesanais, por exemplo, representações tangíveis como o corpo, a casa, o penteado, o altar do quarto, a cozinha e</p>	<p>mediada por marcadores transcendentais de tradição e consciência (os traços folclóricos das formas primordiais de ser), mas uma que favoreça, pelo contrário, o conhecimento produzido por conjunturas históricas específicas e usos dos bens culturais (objetos, bens de consumo e outros materiais tangíveis).</p> <p>Tenho em mente uma proposta de leitura materialista histórica da vida Chicana, em um nível filosófico e epistemológico básico, comparável as histórias culturais dos objetos que figuraram, de forma proeminente, no estudos antropológicos de objetos básicos ou cerimoniais (cf. Mintz, Thomas, Weiner). Ainda que estudos aprofundados que traçam a origem, difusão e impacto social de bens de consumo únicos tenham se tornado algo semelhante a uma pequena e popular indústria artesanal nos círculos literários, tipos semelhantes de projetos de pesquisa multifacetados carecem evidentemente de uma historiografia e etnologia Chicana (ver, por exemplo, Bishop; Kurlansky, Eisenstein). Entretanto, num nível mais profundo, nessa proposta está em jogo mais do que histórias sociais empíricas de artigos alimentícios ou relatos de sistemas de signos materializados. As intersecções étnico-geográficas da vida Chicana também chamam nossa atenção para as disputas sobre a significação e materialidade como categorias que falam do ser em primeira instância. Conforme a crítica cultural Jennifer Gonzáles sugeriu de forma perceptiva, a implantação de objetos no relacionamento das identidades Chicanas, e vice-versa, pode ser melhor entendida como um empresa repleta de considerações táticas que “amarra” certos atos de “persuasão”, os quais são invocados e realizados por intermédio de materiais muito concretos e arranjos artesanais, por exemplo, representações tangíveis como o corpo, a casa, o penteado, o altar do quarto, a cozinha e</p>
---	--	--

molcajetes, shock absorbers, or baby blankets), these performances of the self alternatively offer or deny opportunities to enact identities and subjectivities in public settings and private spaces. This materialist approach to experience, akin to what Walter Benjamin called “anthropological materialism” (Reflections 192), is of course only a strand of a larger philosophical question concerning the value and capaciousness of the realm of routine and mundane experiences academics call “everyday life” as an arena of emancipatory potential, or its opposite, alienation. The polemics associated with this question, and the benefits that such a materialist/experiential inquiry may accrue to borderlands epistemologies more broadly, will be some of the topics explored in detail in this essay.

The bizarre night vision experienced by the boy in Gonzalez’s story offers an opportune point of departure for an inquiry into how dynamics of identity and agency may be articulated through material culture. Two sequential symbolic events take place in the child’s dream. First, an authoritarian figure is decapitated; secondly, a folkloric memory is released. The piñata is a folk object, which, if it were cast in the appropriate role generally assigned to objects in Western consciousness, should only be relevant (if that is a word that can be used at all) as “background for living” and never as the thing that draws attention to itself (Miller 102). But in this instance, the chain of signification has been reversed: what normally appears as “socially peripheral” becomes in the vision “symbolically central,” thus causing the shimmering papier-mâché trinket to harness the force of a “creative negation” in the

o jardim da frente (82). Valendo-se dos “adereços” da cultural material Chicana do cotidiano (*id est*, gel de cabelo, velas, *molcajetes*, amortecedores ou mantas de bebê), essas performances do ser [*self*] oferecem ou negam, alternativamente, oportunidades para pôr em prática identidades e subjetividades em contextos públicos e espaços privados. Essa abordagem materialista da experiência, semelhante ao que Walter Benjamin chamou de “materialismo antropológico” (Reflections 192), é, certamente, apenas uma vertente de uma questão filosófica maior sobre o valor e a abrangência do reino da rotina e das experiências mundanas que os acadêmicos chamam de “vida cotidiana” como uma arena do potencial emancipatório, ou de sua oposição, a alienação. A polêmica associada à essa questão, e os benefícios que podem incorrer desse questionamento materialista/ experimental para as epistemologias das zonas de fronteira, de forma mais ampla, são alguns dos tópicos trabalhados em detalhe nesse artigo.

A visão noturna bizarra experienciada pelo garoto na estória de Gonzalez oferece um ponto de partida oportuno para uma investigação sobre como a dinâmica da identidade e da agencia pode ser articulada por meio da cultura material. Dois eventos sequenciais e simbólicos ocorrem no primeiro sonho do menino. Primeiro, a figura autoritária é decapitada; depois, uma memória folclórica é liberada. A *pinãta* é um objeto folclórico, o qual, se fosse escalado para o papel apropriado geralmente designado aos objetos na consciência ocidental, só deveria ser relevante (se é que essa palavra pode ser utilizada *at all*) como um “plano de fundo para a vida” e nunca como a coisa que chama atenção para si mesma (Miller 102). Mas, neste caso, a cadeia de significação foi invertida: o que normalmente aparece como “socialmente periférico” torna-se uma visão “simbolicamente central”, fazendo, assim, com que a bugiganga de

o jardim da frente (82). Valendo-se dos “adereços” da cultural material Chicana do cotidiano (isto é, gel de cabelo, velas, pilões, amortecedores ou mantas de bebê), essas performances do ser oferecem ou negam, alternativamente, oportunidades para pôr em prática identidades e subjetividades em contextos públicos e espaços privados. Essa abordagem materialista da experiência, semelhante ao que Walter Benjamin chamou de “materialismo antropológico” (Reflections 192), é, certamente, apenas uma vertente de uma questão filosófica maior sobre o valor e a abrangência do reino da rotina e das experiências mundanas que os acadêmicos chamam de “vida cotidiana” como uma arena do potencial emancipatório, ou de sua oposição, a alienação. A polêmica associada à essa questão, e os benefícios que podem incorrer desse questionamento materialista/experimental para as epistemologias das zonas de fronteira, de forma mais ampla, são alguns dos tópicos trabalhados em detalhe nesse artigo.

A visão noturna bizarra vivenciada pelo garoto na estória de Gonzalez oferece um ponto de partida oportuno para uma investigação sobre como a dinâmica da identidade e da agencia pode ser articulada por meio da cultura material. Dois eventos sequenciais e simbólicos ocorrem no primeiro sonho do menino. Primeiro, a figura autoritária é decapitada; depois, uma memória folclórica é liberada. A *pinhata* é um objeto folclórico, o qual, se fosse atribuído o papel apropriado geralmente designado aos objetos da consciência ocidental, só seria relevante (se é que essa palavra pode ser utilizada em qualquer sentido) como um “histórico da vida” e nunca como a coisa que chama atenção para si mesma (Miller 102). Mas a cadeia de significação foi invertida neste caso: o que normalmente aparece como “socialmente periférico” torna-se uma visão “simbolicamente central”, fazendo, assim, com que a bugiganga de papel machê aproveite da

boy's life (Babcock 32). The donkey piñata appears out of context to function as a link to a memory of happiness (when the father was still home). But the vision also implies that healing cannot simply be "wished for;" it has to be enacted as a willful act against that which prevents it. The desired unity for Augustino's family, represented by the piñata, requires first a severance, the extrication of an obstacle that prevents true enjoyment. In this sense, the patriarchal order represented by the man in uniform can also be interpreted as an epistemological prejudice that blocks the release of ordinary happiness. In the border zones, presumably, we can imagine this sense of "happiness" emerging from the recognition of oneself in simple pleasures (i.e. gardening, car-tooling, barbequing, applying make-up, cruising). To recognize the routine realm of everyday life as pleasurable, however, requires a re-valorization of the fundamental categories of truth and human worth.

It also requires a watchful eye against romantic tendencies, for in addition to pleasurable, these tasks of everyday life are also laboring. Working against this, as Foucault observed, are the judgments that disqualify certain forms of knowledge as "inadequate [...] or insufficiently elaborated [...] knowledges located low down on the hierarchy, beneath the required level of cognition" (82). Hence, the strongman's interiority, his authority over Reason and the hegemonic hold he has over which kinds of things should signify Chicano/a life "properly," must be emptied out before this border child can restore joy to his life. This "underneath" of Chicano life, Augustino discovers, is all around him: most expressly in the ephemeral and diminutive objects that give life in the borderlands its taste of "folk" community (*piñatas* and such).

papier-mâché aproveite da força da "criação negativa" na vida do garoto (Babcock 32). A pinãta de burro aparece fora de contexto a funcionar como uma ligação para a memória da felicidade (quando o pai ainda estava em casa). Mas a visão também implica que a cura não pode ser simplesmente "desejada"; ela deve ser posta em prática como um ato intencional contra aquilo que a previne. A unidade almejada pela família de Augustino, representada pela pinãta, exige, em primeiro lugar, uma ruptura, uma liberação do obstáculo que impede a verdadeira satisfação. Nesse sentido, a ordem patriarcal representada pelo homem de uniforme também pode ser interpretada como um preconceito epistemológico que obstrui a liberação da felicidade comum. Nas zonas de fronteira, presumivelmente, podemos imaginar essa noção de "felicidade" emergindo do reconhecimento de si mesmo nos simples prazeres (*id est*, jardinagem, usinagem automobilística, churrascos, aplicação de maquiagem, cruzeiros). Reconhecer a rotina do reino da vida cotidiana como prazerosa, entretanto, requer uma revalorização das categorias fundamentais da verdade e do valor humano.

Esse também requer um olhar atento para as tendências românticas, pois, além de prazerosas, essas tarefas da vida cotidiana também são trabalhosas. Trabalhando contra isso, como observou Foucault, estão os julgamentos que desqualificam certas formas de conhecimento como "inadequadas [...] ou insuficientemente elaboradas [...] conhecimentos localizados na base da hierarquia, abaixo do nível exigido de cognição" (82). Portanto, a interioridade do homem-forte, sua autoridade sobre a Razão e a influência hegemônica que ele detém sobre quais tipos de coisa deveriam representar a vida Chicana "corretamente", devem ser esvaziadas antes que essa criança fronteiriça possa restaurar a alegria para a sua vida. Esse "por baixo" da vida Chicana, Augustino descobre, está ao seu redor: mais

força da "criação negativa" na vida do garoto (Babcock 32). A pinhata de burro aparece fora de contexto e funciona como uma ligação para a memória da felicidade (quando o pai ainda estava em casa). Mas a visão também implica que a cura não pode ser simplesmente "desejada"; ela deve ser posta em prática como um ato intencional contra aquilo que a impede. A unidade almejada pela família de Augustino, representada pela pinãta, exige, em primeiro lugar, uma ruptura, uma liberação do obstáculo que impede a verdadeira satisfação. Nesse sentido, a ordem patriarcal representada pelo homem de uniforme também pode ser interpretada como um preconceito epistemológico que obstrui a liberação da felicidade comum. Nas zonas de fronteira, presumivelmente, podemos imaginar essa noção de "felicidade" emergindo do reconhecimento de si mesmo nos simples prazeres (isto é, jardinagem, usinagem automobilística, churrascos, aplicação de maquiagem, viagens). Reconhecer a rotina do reino da vida cotidiana como prazerosa, entretanto, requer uma revalorização das categorias fundamentais da verdade e do valor humano.

Esse também exige um olhar atento para as tendências românticas, pois, além de prazerosas, essas tarefas da vida cotidiana também são trabalhosas. Os julgamentos que desqualificam certas formas de conhecimento como "inadequadas [...] ou insuficientemente elaboradas [...] estão trabalhando contra isso, como observou Foucault, "conhecimentos localizados na base da hierarquia, abaixo do nível exigido de cognição" (82). Portanto, a interioridade do homem forte, sua autoridade sobre a Razão e a influência hegemônica que ele detém sobre quais tipos de coisa deveriam representar a vida Chicana "corretamente", devem ser esvaziadas antes que essa criança da fronteira possa restaurar a alegria para a sua vida. Augustino descobre que esse aspecto subjacente da vida Chicana está ao seu redor: mais expressamente nos objetos

The “low ranking” knowledge in the borderlands—as so much of the recent anti-immigrant rhetoric against scarce resources “taken up” by “them” coming “here” demonstrates—has always been the somatic kind, the one felt by real bodies, moving across real spaces, generating real products of labor and consumption. The questions that linger, however, are: why are the most visible things also the most “invisible” and what exactly is the nature of the operations that allow (empower) one person to accomplish the reversals necessary to vindicate different forms of knowing?

The rich record of Chicano/a narrative, historiography, and art represents a systematic historical effort to provide answers to these questions. In the Chicano/a social imaginary one can say that a certain productive/creative negation takes place: while on one level a historically imposed de-territorialization has deprived the self of the familiarity of objects and memories once reliably in place (at a mythic time in Aztlan or before “the border crossed” the people), at the same time on another level, a re-territorialization of political consciousness (“*aquí estamos y no nos vamos*”) affirms a new symbolic and political possibility (cf. Hicks). But whereas in the realm of Augustino’s boyhood psyche it may be difficult to know with precision for whom or what the authority figure that regulates the boy’s desires ultimately stands, the mobilization of the Chicano/a social project has unequivocally pinpointed a silencing authority that it seeks to decapitate. The Chicano/a recognition of marginalization and the development of an oppositional consciousness against it identify a system of colonial social relations inscribed into “history” as its target (Pérez 6). Therefore, displayed onto the social field, the symbolic

expressamente nos objetos efêmeros e diminutos que conferem à vida nas zonas fronteiriças o sabor da comunidade “folclórica” (*piñatas* e afins). O conhecimento de “patente baixa” nas zonas fronteiriças – como demonstram boa parte das recentes retóricas de anti-imigração contra os recursos escassos “tomados” por “eles” vindo “aqui” – sempre foi um tipo somático, aquele sentido por corpos reais, movendo-se através de espaços reais, gerando produtos reais de trabalho e consumo. As questões que perduram, entretanto, são: por que as coisas mais visíveis são também as mais “invisíveis” e qual é exatamente a natureza das operações que permitem (empoderam) a uma pessoa realizar as inversões necessárias para reivindicar formas diferentes de conhecimento?

O rico registro da narrativa Chicana, da historiografia e da arte representa um esforço histórico sistemático de fornecer respostas a essas perguntas. No imaginário social Chicano, pode-se dizer que ocorre uma certa negação produtiva/criativa: se em um nível a territorialização historicamente imposta privou o ser [*self*] da familiaridade de objetos e de memórias confiavelmente instaurados em algum momento (em um tempo mítico em Aztlan ou antes das fronteiras “traírem” a população) ao mesmo tempo, em outro nível, uma reterritorialização da consciência política (“*aquí estamos y no nos vamos*”) afirma uma nova possibilidade simbólica e política (cf. Hicks). Mas enquanto no reino da psique da infância de Augustino pode ser difícil saber com precisão para quem ou o que a figura de autoridade que regula os desejos do garoto se apresenta em última instância, a mobilização do projeto social Chicano apontou incontestavelmente uma autoridade silenciadora que esse busca decapitar. O reconhecimento Chicano da marginalização e desenvolvimento de uma consciência opositiva contra si identifica um sistema de relações sociais coloniais inscritas na “história” como seu alvo (Pérez 6). Portanto,

efêmeros e diminutos que conferem à vida nas zonas de fronteira o sabor da comunidade “folclórica” (pinhatas e afins). Como demonstram boa parte das recentes retóricas de anti-imigração contra os recursos escassos “tomados” por “eles” que vem para “cá”, o conhecimento de “classificação baixa” nas zonas fronteiriças sempre foi um tipo somático, aquele sentido por corpos reais, movendo-se através de espaços reais, gerando produtos reais de trabalho e consumo. Entretanto, as questões que perduram são: por que as coisas mais visíveis são também as mais “invisíveis” e qual é exatamente a natureza das operações que permitem (fortalecem) a uma pessoa realizar as inversões necessárias para reivindicar formas diferentes de conhecimento?

O registro rico da narrativa Chicana, da historiografia e da arte representa um esforço histórico sistemático de fornecer respostas a essas perguntas. No imaginário social Chicano, pode-se dizer que ocorre uma certa negação produtiva/criativa: se em um nível a territorialização historicamente imposta privou o ser da familiaridade de objetos e de memórias confiavelmente instaurados em algum momento (em um tempo mítico em Aztlan ou antes das fronteiras “traírem” a população) ao mesmo tempo, em outro nível, uma reterritorialização da consciência política (“*aquí estamos y no nos vamos*”) afirma uma nova possibilidade simbólica e política (cf. Hicks). Mas enquanto no reino da psique da infância de Augustino pode ser difícil saber com certeza para quem ou o que a figura de autoridade que regula os desejos do garoto se apresenta em última instância, a mobilização do projeto social Chicano destacou incontestavelmente uma autoridade silenciadora que esse busca decapitar. O reconhecimento Chicano da marginalização e desenvolvimento de uma consciência opositiva contra si identifica um sistema de relações sociais coloniais inscritas na “história” como sua meta (Pérez 6). Portanto, a

<p>decapitation that has been performed in Augustino's vision can be read as a corrective to historical amnesia.</p> <p>One interpretation of the historical accomplishment of Chicanismo—a way of “talking back” to the powers that be—asserts that rather than inflicting a loss, the violent cut-off of prejudicial self knowledge restores to border history a buried reality that has suppressed “the materiality of its signifiers” (J.D. Saldívar 175). This accomplishment has been in fact the fundamental historical task of Chicano/a literature, history, social science, and art since their inceptions as part of the “<i>movimiento</i>.” Yet, ironically, to the extent that “materiality” is invoked as a central element in the Chicano/a collective project (making visible the subjects heretofore effaced), it is also advisable to remember how vulnerable to non-material notions of historical emancipation (for instance, metaphysical heroism) social movements throughout the 20th century have proven to be. This is the point Walter Benjamin strived to make both about Surrealism and various forms of Marxist orthodoxies, which, by virtue on insisting on the “recuperation” of something lost, sanitized collective memory and cultivated nostalgia. Arguing forcibly that a belief in “restoration” led to holding in place a bourgeois faith in progress, which of course always moved things “forward” for that class, Benjamin saw the role of historical-material criticism, instead, as one mainly concerned with “blasting open the continuum of history” (Wolin xxii).²</p> <p>According to Benjamin, therefore, a focus on materiality should lead to an ethics of destruction</p>	<p>demonstrada no campo social, a decapitação simbólica realizada na visão de Augustino pode ser lida como uma correção à amnésia histórica.</p> <p>Uma interpretação da conquista histórica do Chicanismo – uma forma de “retrucar” aos poderes que existem – afirma que, ao invés de causar uma perda, o recorte violento de autoconhecimento prejudicial restaura à história das fronteiras uma realidade enterrada que suprimiu “a realidade de seus significantes” (J.D.Saldívar). Essa conquista foi, de fato, uma tarefa histórica fundamental da literatura, história, ciência social e artes Chicanas, desde suas concepções como parte do “<i>movimiento</i>”. No entanto, ironicamente, à medida em que a “materialidade” é evocada como um elemento central do projeto coletivo Chicano (tornando visíveis os temas aqui apagados), também é recomendável lembrar o quão vulneráveis às noções não-materiais da emancipação histórica se mostraram os movimentos sociais ao longo do século XX (por exemplo, o heroísmo metafísico). Esse é o argumento que Walter Benjamin se esforçou em fazer tanto sobre o Surrealismo quanto às várias formas de ortodoxias marxistas, as quais, em virtude da insistência na “recuperação” de algo perdido, higienizaram a memória coletiva e cultivaram a nostalgia. Argumentando forçosamente que uma crença na “restauração” levou à manutenção de uma crença burguesa em desenvolvimento, o que sempre, é claro, levou as coisas “adiante” para essa classe, Benjamin viu o papel da crítica histórico-material, pelo contrário, como uma crítica especialmente preocupada em “arrebentar o contínuo da história” (Wolin xxii).²</p> <p>De acordo com Benjamin, portanto, o foco na materialidade levaria a uma ética da destruição (consumo, ingestão,</p>	<p>decapitação simbólica realizada na visão de Augustino, demonstrada no campo social, pode ser lida como uma correção à amnésia histórica.</p> <p>Uma interpretação da conquista histórica do Chicanismo, que é uma forma de “responder” aos poderes que existem, afirma que o recorte violento de autoconhecimento prejudicial restaura à história das fronteiras uma realidade enterrada que suprimiu “a realidade de seus significantes”, ao invés de causar uma perda, (J.D.Saldívar). De fato, essa conquista foi uma tarefa histórica fundamental da literatura, história, ciência social e artes Chicanas, desde suas concepções como parte do “movimento”. Ironicamente, à medida em que a “materialidade” é evocada como um elemento central do projeto coletivo Chicano (tornando visíveis os temas aqui apagados), também é recomendável lembrar o quão vulneráveis se mostraram os movimentos sociais ao longo do século XX às noções imateriais da emancipação histórica (por exemplo, o heroísmo metafísico). Esse é o argumento que Walter Benjamin se esforçou em fazer sobre o Surrealismo e as várias formas de ortodoxias marxistas, as quais, em virtude da insistência na “recuperação” de algo perdido, expurgaram a memória coletiva e cultivaram a nostalgia. Pelo contrário, Benjamin viu o papel da crítica histórico-material como uma crítica especialmente preocupada em “romper com o contínuo da história”, argumentando forçosamente que uma crença na “restauração” levou à manutenção de uma crença burguesa em desenvolvimento, o que sempre, é claro, levou as coisas “adiante” para essa classe, (Wolin xxii).²</p> <p>Portanto, o foco na materialidade levaria a uma ética da destruição (consumo, ingestão, ruína) do esteticismo burgueses,</p>
---	--	--

(consumption, ingestion, ruination) of bourgeois aestheticism, a politics that views the “totality of inherited social forms nihilistically, with a view to their imminent destruction” (Wolin xxvii). For marginalized or subaltern subjects, however, the disavowal of memory may not be entirely possible, or desirable. Rather, as José Esteban Muñoz has suggested, memory for the ethnic/sexual subject is implicated in a “double gesture” that recognizes “the need to reclaim a past” (an affective lifeworld) as well as “resisting the temptation to succumb to a nostalgic and essentialized concept of the past” (102). This double gesture, Muñoz suggests, is an action that while refusing to “being lost to memory,” also works against memory, assisting in the “shoring up of new modalities of anti-normative” affect. As I will demonstrate below, food may just be the perfect arena, both for Benjamin and for Chicano/a artists, to test the metaphor of destruction in terms of the politics of representation. In reference to the role of material culture in the Chicano/a liberation movement, we can speculate in Benjaminian fashion that the dialectics (and theatrics) of cycles of production and consumption, be it in terms of *piñatas* or books or *chorizo* or *corridos*, will have to be better understood as part of a theory of activism in order for “materiality” to be truly an interpretative foothold of the movement. Short of a conjunctural and strategic materialism, Benjamin would argue, the collective political project is always in danger of falling prey to romantic essentialism. Again, as a manner of introduction, Gonzalez’s story is a useful corrective against this danger. It offers us a persuasive account of the strategic role that ordinary objects and practices can occupy in the production of the Chicano/a self-constituting narrative that stands at the core of this political project.

Necessarily bound to the material objects in his surroundings, Augustino’s psychic life introduces a

arruinação) do esteticismo burguês, uma política que vê a “totalidade das formas sociais nihilisticamente, com vista à sua destruição iminente” (Wolin xxvii). Para temas subalternos ou marginalizados, no entanto, a rejeição da memória pode não ser inteiramente possível ou desejável. Pelo contrário, como sugeriu José Esteban Muñoz, a memória para o tema étnico/sexual está implicada em um “duplo gesto” que reconhece “a necessidade de reivindicar o passado” (um mundo-de-vida afetivo), assim como a “resistência à tentação de sucumbir à um conceito nostálgico e “essencializado” do passado” (102). Esse duplo gesto, sugere Muñoz, é uma ação que, enquanto se recusa a “perder-se na história”, também trabalha contra a memória, auxiliando no sentido de “ancorar novas modalidades do antinormativo”. Como demonstrarei abaixo, a comida pode muito bem ser a arena perfeita, tanto para Benjamin quanto para os artistas Chicanos, para testar a metáfora da destruição em termos das políticas de representação. Em referência ao papel da cultura material no movimento de libertação Chicano, podemos especular de forma Benjaminiana que os ciclos de produção e consumo, seja em termos de *piñatas*, de livros, de *chorizo* ou de *corridos*, deverão ser melhor entendidos como parte da teoria do ativismo para que a “materialidade” possa ser verdadeiramente um “apoio para os pés” do movimento. Sem um materialismo estratégico e conjectural, Benjamin argumentaria, o projeto político coletivo está sempre em risco de tornar-se presa do essencialismo. Novamente, como uma forma de introdução, a estória de Gonzales é uma correção útil contra esse perigo. Ela nos oferece um relato persuasivo do papel estratégico que os objetos ordinários e as práticas podem ocupar na produção da narrativa Chicana autoconstituente que está no cerne desse projeto político.

Necessariamente ligada aos objetos materiais ao seu redor, a vida psíquica de Augustino introduz uma forma

uma política que vê a “totalidade das formas sociais nihilisticamente, com vista à sua destruição iminente”, segundo Benjamin (Wolin xxvii). No entanto, a rejeição da memória pode não ser inteiramente possível ou desejável para temas subalternos ou marginalizados. Pelo contrário, como sugeriu José Esteban Muñoz, a memória do tema étnico/sexual está implicada em um “duplo gesto” que reconhece “a necessidade de reivindicar o passado” (um mundo afetivo), assim como a “resistência à tentação de sucumbir à um conceito nostálgico e “essencializado” do passado” (102). Muñoz sugere que esse duplo gesto é uma ação que, enquanto se recusa a “perder-se na história”, também trabalha contra a memória, auxiliando no sentido de “ancorar novas modalidades do antinormativo”. Como demonstrarei abaixo, a comida pode muito bem ser a arena perfeita, tanto para Benjamin quanto para os artistas Chicanos, para testar a metáfora da destruição em termos das políticas de representação. Em relação ao papel da cultura material no movimento de libertação Chicano, podemos especular de forma Benjaminiana que os ciclos de produção e consumo, seja em termos de *pinhatas*, de livros, de *chouriço* ou dos *corridos* (um gênero musical mexicano) deverão ser melhor entendidos como parte da teoria do ativismo para que a “materialidade” possa ser verdadeiramente um ponto de apoio para o movimento. Benjamin argumentaria que sem um materialismo estratégico e conjectural o projeto político coletivo está sempre em risco de tornar-se presa do essencialismo. Novamente, a estória de Gonzales é uma correção útil contra esse perigo, como uma forma de introdução. Ela nos oferece um relato persuasivo do papel estratégico que os objetos ordinários e as práticas podem ocupar na produção da narrativa Chicana autoconstituente que está no cerne desse projeto político.

A vida psíquica de Augustino introduz uma forma diferente de lembrar e de se conhecer necessariamente ligada aos

different way of remembering and knowing oneself. His world—crowded by rosaries, colored pencils, piñatas, swings, adobe walls, fences, and screen doors—constitute what J. González calls a form of “material rhetoric” or “a physical map of ontological qualities” that constructs the self, so to speak, as a kind of artifact itself (82). As Tomas Ybarra-Frausto has similarly observed, in addition to metaphysical and psychological dimensions, subaltern subjectivities can also be regarded, in some respect, always as a material assemblage, a “composite organization” marked by “a sort of wild abandon” that joins ornamentation “to a delight for texture and sensuous surface” (157). The objects described in the story are thus not simply referenced as empirical evidence to authenticate class and ethnic location. They are also codes for the fear of invisibility and undervaluing that the child experiences psychologically, but, most importantly, that he has first learned to recognize externally—just as commonplace, banal curiosities and pedestrian border-things, and most especially working-class-things, tend to be regarded by the dominant hierarchies of taste.

Through a select and tactical use of the material culture of Chicano/a living, Ray Gonzalez thus confronts us intertextually in this story with a series of epistemological inquiries: what paths are available to marginalized subjects to access knowledge of the self and of one’s social, familial, and political community? How is subjectivity materialized in the borderlands? We know that the “quotidian” (a Francophone term derived from the Latin *cotidianus* for “many days” and used frequently in English to denote “everyday life”) has figured prominently, and sometimes exuberantly, in poststructuralist theory and postcolonial cultural studies (cf. Burkitt). But if for working class

diferente de lembrar e de se conhecer. O mundo dele – repleto de rosários, lápis de cor, piñatas, balanços, paredes de adobe, cercas e portas de tela – constitui aquilo que J. Gonzáles chama de “retórica material” ou “um mapa físico das qualidades ontológicas” que constituem o ser [*self*], por assim dizer, como um tipo de artefato em si mesmo (82). Conforme observa Tomas Ybarra-Frausto, de forma semelhante, além de dimensões metafísicas e psicológicas, as subjetividades subalternas também podem ser consideradas, de alguma maneira, sempre como um conjunto material, uma “organização composta” marcada por “uma espécie de abandono selvagem” que une a ornamentação “a um deleite pela textura e superfície sensual” (157). Os objetos descritos na estória, portanto, não são simplesmente referenciados como evidência empírica para legitimar a classe e a localização étnica. Eles também são códigos para o medo da invisibilidade e subvalorização que o garoto experencia psicologicamente, e, principalmente, que ele aprende primeiro a reconhecer externamente – assim como um lugar comum, as curiosidades banais e as coisas-fronteiriças dos pedestres, e sobretudo as coisas-da-classe-trabalhadora, tendem a ser consideradas pelas hierarquias dominantes do gosto.

Por intermédio de um uso seletivo e tático da cultura material da vida Chicana, Ray González nos confronta intertextualmente nessa estória com uma série de questões epistemológicas: quais caminhos estão disponíveis para que os sujeitos marginalizados possam acessar o conhecimento do ser [*self*] e da comunidade social, familiar e política do indivíduo? Como a subjetividade é materializada nas zonas de fronteira? Nós sabemos que o “cotidiano” (um termo francófono derivado do termo latino *cotidianus* para “muitos dias” e usando frequentemente em Inglês para denotar a “vida cotidiana”) figurou de forma proeminente, e às vezes exuberante, na teoria pós-estruturalista e nos estudos culturais pós-coloniais (cf.

objetos materiais ao seu redor. O mundo dele – repleto de rosários, lápis de cor, pinhadas, balanços, paredes de adobe, cercas e portas de tela – constitui aquilo que J. Gonzáles chama de “retórica material” ou “um mapa físico das qualidades ontológicas” que constituem o ser, por assim dizer, como um tipo de artefato em si mesmo (82). Tomas Ybarra-Frausto observa de forma semelhante que, além de dimensões metafísicas e psicológicas, as subjetividades subalternas também podem ser consideradas, de alguma maneira, sempre como um conjunto material, uma “organização composta” marcada por “uma espécie de abandono selvagem” que une a ornamentação “a um deleite pela textura e superfície sensual” (157). Portanto, os objetos descritos na estória não são simplesmente referenciados como evidência empírica para legitimar a classe e a localização étnica. Eles também são códigos para o medo da invisibilidade e subvalorização que o garoto vivencia psicologicamente, e, principalmente, que ele aprende primeiro a reconhecer externamente – assim como um lugar comum, as curiosidades banais e as coisas fronteiriças dos pedestres, e sobretudo as coisas da classe trabalhadora, tendem a ser consideradas pelas hierarquias dominantes do gosto.

Ray González nos confronta intertextualmente nessa estória com uma série de questões epistemológicas, por intermédio de um uso seletivo e tático da cultura material da vida Chicana; quais caminhos estão disponíveis para que os sujeitos marginalizados possam acessar o conhecimento de si e da comunidade social, familiar e política do indivíduo? Como a subjetividade é materializada nas zonas de fronteira? Nós sabemos que o “cotidiano” (um termo francófono derivado do termo latino *cotidianus* para “muitos dias” e usando frequentemente em Inglês para denotar a “vida cotidiana”) figurou de forma proeminente, e às vezes exuberante, na teoria pós-estruturalista e nos estudos culturais pós-coloniais (cf.

<p>Chicano/as “everyday life” is precisely the realm where both oppression and pleasure or mystification and empowerment unfold, where, then, does the subaltern turn to, within that sphere of daily living that Carpentier called the “raw” state of the “commonplace,” (102) to find the symbolic nourishment and wherewithal to “resist?” Gonzalez’s text insinuates the possibility of understanding and theorizing the Chicano/a object world (commodified as it may be), in terms more complex than either the happy-go-lucky optimism that favors uncritically the “resistance value” of popular culture or the suspicion of commodities bred by orthodox historical materialism have thus far produced.</p> <p>Despite an abundance of discreet analyses of folk objects, Chicano art, and other select aspects of material practices such as youth dress codes (Cummings), the aesthetics and performances of lowrider cars (Parsons; Bright), the recuperation of memory through homegrown gardens (Rubio-Goldsmith) or the spatial structuring of the barrios (Villa), a materialist philosophical treatment of Chicano/a everyday life has remained underdeveloped in border cultural critique. Although it is obvious that the conceptual elements necessary to replenish cultural meaning, social memory, and collective empowerment in Chicano/a cultural practices take place in a materially coded universe of “things” that express and reproduce “Chicanoness” semiotically, the deliberate elaboration of a materialist pedagogy of border “everydayness” requires more than a simple enumeration of accoutrements, postures, or styles. Such a project would also have to involve a theorization of how the dyad interior/exterior can become a porous rationale for a more meaningful understanding of borderlands and/or Chicana/ o subjectivity (cf. Olkowski and Morley).</p>	<p>Burkitt). Mas se para a classe trabalhadora a “vida cotidiana” Chicana é precisamente o reino onde tanto a opressão e prazer ou a mistificação e o empoderamento se desdobram, para onde, então, se volta o subalterno, dentro dessa esfera da vida do dia-a-dia que Carpentier chamou de estado “bruto” do “lugar comum” (102), para encontrar a nutrição simbólica e os meios para “resistir”? O texto de Gonzalez insinua a possibilidade de compreender e teorizar o mundo Chicano/ um mundo objeto (commoditizado como pode ser), em termos mais complexos do que o otimismo do “<i>ir feliz-e-sortudo</i>” que favorece de forma não-crítica o “valor de resistência” da cultura popular ou a suspeita de commodities criados pelo materialismo histórico ortodoxo produzido até hoje.</p> <p>A despeito de uma abundância de análises discretas de objetos folclóricos, a arte Chicana, e outros aspectos seletos das práticas materiais, como os códigos de vestimenta infantis (Cummings), a estética e a performance de carros rebaixados (Parsons; Bright), a recuperação da memória por meio de jardins caseiros (Rubio-Goldsmith) ou a estruturação espacial dos <i>barrios</i> (Villa), uma abordagem filosófica materialista da vida cotidiana Chicana permaneceu subdesenvolvida na crítica cultural das zonas de fronteira. Embora seja óbvio que os elementos conceituais necessários para reconstituir o significado cultural, a memória social e o empoderamento coletivo nas práticas culturais Chicanas acontecem em um universo das “coisas” codificado materialmente que expressa e reproduz a “Chicaneidade” semioticamente, a elaboração deliberada de uma pedagogia materialista da “cotinianeidade” da fronteira exige mais do que uma simples enumeração de acessórios, posturas ou estilos. Tal projeto também deveria envolver uma teorização de como a díade interior/exterior pode se tornar uma lógica porosa para uma compreensão mais significativa das zonas de fronteira</p>	<p>Burkitt). Mas se para a classe trabalhadora a “vida cotidiana” Chicana é precisamente o reino onde tanto a opressão e prazer ou a mistificação e o empoderamento se desdobram, para onde, então, se volta o subalterno, dentro dessa esfera da vida do dia-a-dia que Carpentier chamou de estado “bruto” do “lugar comum” (102), para encontrar a nutrição simbólica e os meios para “resistir”? O texto de Gonzalez insinua a possibilidade de compreender e teorizar o mundo Chicano/ um mundo objeto (commoditizado como pode ser), em termos mais complexos do que o otimismo “despreocupado” que favorece de forma não-crítica o “valor de resistência” da cultura popular ou a suspeita de commodities criados pelo materialismo histórico ortodoxo produzido até hoje.</p> <p>Uma abordagem filosófica materialista da vida cotidiana Chicana permaneceu subdesenvolvida na crítica cultural das zonas de fronteira, a despeito de uma abundância de análises discretas de objetos folclóricos, a arte Chicana, e outros aspectos seletos das práticas materiais, como os códigos de vestimenta infantis (Cummings), a estética e a performance de carros rebaixados (Parsons; Bright), a recuperação da memória por meio de jardins caseiros (Rubio-Goldsmith) ou a estruturação espacial dos bairros (Vila). A elaboração deliberada de uma pedagogia materialista do aspecto cotidiano da fronteira exige mais do que uma simples enumeração de acessórios, posturas ou estilos, embora seja óbvio que os elementos conceituais necessários para reconstituir o significado cultural, a memória social e o empoderamento coletivo nas práticas culturais Chicanas acontecem em um universo das “coisas” codificado materialmente que expressa e reproduz o aspecto Chicano semioticamente,. Tal projeto também deveria envolver uma teorização de como o par interior/exterior pode se tornar uma lógica porosa para uma compreensão mais significativa das zonas de fronteira</p>
---	--	--

<p>It must also encompass a consideration of how questions of affect, specifically the dynamics that form consensus in intellectual practices and lead cultural critics to regard some practices as profound and others as shallow, refract the pedagogies that enunciate Chicano/a subjects (cf. Sedgwick).</p> <p>To confront this challenge, objects ranging from religious car ornaments to Selena CDs, Che Guevara t-shirts, Frida earrings, oil cloth manteles, sepia-tone photos of abuelitos, Fiesta ware dishes, rebozos, plaster-of-Paris garden statuary, and cowboy boots, among many other artifacts, would have to be confronted and dealt with analytically as more than simply backdrop to more interesting stories, or in the worst-case scenarios, as the rear-guard for borderland cultural studies. Furthermore, the constitution of this line of inquiry for Chicano/a Studies would have to grow from nuanced historical studies of the political-economy of the borderlands (which now encompass not only the region that straddles the borderline itself but also ethnic enclaves in places of the U.S. heartland such as Kansas, Iowa, Nebraska, and Idaho). In this light, border culture would have to be systematically apprehended at its core, since the seventeenth century, as commodity culture in one way or another (cf. Bauer; Bunker). Assembled electronics and tourist curios would be two of the most obvious products to consider; but Buicks, beef, bell peppers, brothels, and Botox, not to mention a large inventory of smuggled goods from parrots to penicillin, would also have to be accounted for. Instead of figuring as icons of truncated modernities or indexes of the vulgarized hybridity typical of tourist districts in border towns—the anathema of authentic folk life as some theorists have argued (Ortiz-González)—the border artifacts that cram everyday life, the spatial</p>	<p>e/ou da subjetividade Chicana (cf. Olkowski e Morley). Esse também deverá contar com uma consideração de como as questões de afeto, especificamente a dinâmica que forma o consenso das práticas intelectuais e que levam os críticos culturais a considerar algumas práticas como profundas e outras como rasas, refratam as pedagogias que enunciam sujeitos Chicanos (cf. Sedgwick)</p> <p>Para enfrentar esse desafio, objetos que vão desde ornamentos religiosos para carros até CDs da Selena, camisetas do Che Guevara, brincos da Frida, <i>manteles</i> de tecido oleado, fotos dos <i>abuelitos</i> em tom sépia, pratos de <i>Fiesta</i>, <i>rebozos</i>, estatuas de jardim de gesso-de-Paris, e botas de cowboy, entre muitos outros artefatos, teriam de ser confrontados e lidados analiticamente como mais do que simples cenários para histórias mais interessantes, ou no pior dos casos, como a retaguarda dos estudos culturais das zonas de fronteira. Ademais, a constituição dessa linha de pesquisa para os Estudos Chicanos teria de crescer a partir de estudos históricos matizados da economia-política das zonas fronteiriças (que agora abrangem não só a região que acompanha a própria fronteira, mas também enclaves étnicos em lugares do região central dos EUA, como o Kansas, Iowa, Nebraska e Idaho). Nessa perspectiva, a cultura das zonas fronteiriças teria de ser sistematicamente apreendida no seu cerne, desde o século XVII, como uma cultura de commodities de uma forma ou de outra (cf. Bauer; Bunker). Eletrônicos montados e <i>curios</i> turísticas seriam dois dos produtos mais óbvios a considerar; mas Buicks, carne bovina, pimentão, bordéis e Botox, para não mencionar um grande inventário de mercadorias contrabandeadas, de papagaios à penicilina, também deveriam ser contabilizados. Em vez de figurar como ícones de modernidades truncadas ou índices do hibridismo vulgarizado típico de distritos turísticos em cidades fronteiriças - o anátema da vida popular autêntica como alguns</p>	<p>e/ou da subjetividade Chicana (cf. Olkowski e Morley). Esse também deverá contar com uma consideração de como as questões de afeto, especificamente a dinâmica que forma o consenso das práticas intelectuais e que levam os críticos culturais a considerar algumas práticas como profundas e outras como rasas, refratam as pedagogias que enunciam sujeitos Chicanos (cf. Sedgwick)</p> <p>Para enfrentar esse desafio, objetos que vão desde ornamentos religiosos para carros até CDs da Selena, camisetas do Che Guevara, brincos da Frida, mantas de tecido a óleo, fotos dos vovozinhos em tom sépia, pratos de Festa, mantilhas, estatuas de jardim de gesso-de-Paris, e botas de cowboy, entre muitos outros artefatos, teriam de ser confrontados e lidados analiticamente como mais do que simples cenários para histórias mais interessantes, ou no pior dos casos, como a retaguarda dos estudos culturais das zonas de fronteira. Ademais, a constituição dessa linha de pesquisa para os Estudos Chicanos teria de crescer a partir de estudos históricos com nuances da economia política das zonas fronteiriças (que agora abrangem não só a região que acompanha a própria fronteira, mas também enclaves étnicos em lugares do região central dos EUA, como o Kansas, Iowa, Nebraska e Idaho). Nessa perspectiva, a cultura das zonas fronteiriças teria de ser sistematicamente apreendida no seu cerne como uma cultura de commodities de uma forma ou de outra, desde o século XVII (cf. Bauer; Bunker). Eletrônicos montados e curiosidades turísticas seriam dois dos produtos mais óbvios a considerar; mas carros do modelo Buick, carne bovina, pimentão, bordéis e Botox, para não mencionar um grande inventário de mercadorias contrabandeadas, de papagaios à penicilina, também deveriam ser contabilizados. Em vez de figurar como ícones de modernidades truncadas ou índices do hibridismo vulgarizado típico de distritos turísticos em cidades fronteiriças - o anátema da vida popular</p>
---	--	--

<p>practices of Chicano/a daily living, and the idiosyncratic geographies of Latino barrios could be positioned strategically to generate and theorize creativity and political action. In other words, border life is and can be narrated as a “marvelous real” event, but emphatically, it is also a materialistmundane experience of frontier modernity prefigured in the built environment and object-soaked reality of border towns and Chicano/a-marked social spaces.</p> <p>Part II Material Transition to Food, namely Tacos</p> <p>Ray Gonzalez’s incisive story and the theoretical questions it helps foreground offer a glimpse of the central argument that I want to elaborate in this essay, namely, that attention to material cultural practices in relationship to processes of subjection and subjectivity ought to play a larger role in the articulation of a Chicano borderland heuristic. In the rest of the essay my attention turns from narrative to a different type of Chicano/a artistic intervention: the poetry, performance, and politicized urban aesthetics a group of young people, spoken word artists and musicians, teachers, and activists based in San Diego, California that have worked since 1994 under the name of Taco Shop Poets (TSP).</p> <p>I will explore the group’s poetics and self-reflexive cultural production as an example of a mode of Chicano/a artistic intervention that seeks to resolve a tension of particular interest to cultural practitioners and analysts since the dawn of Modernity. That is, how to ingest the material world</p>	<p>teóricos argumentaram (Ortiz-González) - os artefatos da fronteira que amontoam a vida cotidiana, as práticas espaciais da vida cotidiana Chicana , e as geografias idiossincráticas dos <i>barrios</i> latinos poderiam ser posicionados estrategicamente para gerar e teorizar a criatividade e a ação política. Em outras palavras, a vida fronteiriça é e pode ser narrada como um evento “maravilhoso real”, porém enfaticamente, é também uma experiência materialista-mundana da modernidade fronteiriça prefigurada no ambiente construído e na realidade abarrotada-de-objetos de cidades fronteiriças e espaços sociais Chicanos marcados.</p> <p>Parte II Transição Material para a Comida, nomeadamente os Tacos</p> <p>A estória incisiva de Ray Gonzalez e as questões teóricas que essa auxilia a trazer para o primeiro plano oferecem um vislumbre do argumento central que quero elaborar nesse ensaio, isto é, de que a atenção às práticas culturais materiais em relação aos processos de sujeição e subjetividade deve desempenhar um papel maior na articulação de uma heurística da zona fronteiriça Chicana. No restante do ensaio, minha atenção passa da narrativa para um tipo diferente de intervenção artística Chicana: a poesia, a performance e a estética urbana politizada de um grupo de jovens, artistas da palavra falada e músicos, professores e ativistas baseados em San Diego, Califórnia, que trabalha desde 1994 com o nome de <i>Taco Shop Poets</i> (TSP) [Poetas da Loja de Tacos] (PLT).</p> <p>Explorarei a poética e a produção cultural autoreflexiva do grupo como um exemplo de um modo de intervenção artística Chicana que busca resolver uma tensão de interesse particular para praticantes e analistas culturais desde o surgimento da Modernidade. Isto é, como ingerir o mundo material da vida</p>	<p>autêntica como alguns teóricos argumentaram (Ortiz-González) - os artefatos da fronteira que amontoam a vida cotidiana, as práticas espaciais da vida cotidiana Chicana , e as geografias idiossincráticas dos bairros latinos poderiam ser posicionados estrategicamente para gerar e teorizar a criatividade e a ação política. Em outras palavras, a vida fronteiriça é e pode ser narrada como um evento “maravilhoso real”, porém enfaticamente, é também uma experiência materialista-mundana da modernidade fronteiriça prefigurada no ambiente construído e na realidade abarrotada-de-objetos de cidades fronteiriças e espaços sociais Chicanos marcados.</p> <p>Parte II Transição Material para a Comida, especificamente os Tacos</p> <p>A estória incisiva de Ray Gonzalez e as questões teóricas que essa auxilia a trazer para o primeiro plano oferecem um vislumbre do argumento central que quero elaborar nesse ensaio, isto é, de que a atenção às práticas culturais materiais em relação aos processos de sujeição e subjetividade deve desempenhar um papel maior na articulação de uma heurística da zona fronteiriça Chicana. No restante do ensaio, minha atenção passa da narrativa para um tipo diferente de intervenção artística Chicana: a poesia, a performance e a estética urbana politizada de um grupo de jovens, artistas da palavra falada e músicos, professores e ativistas baseados em San Diego, Califórnia, que trabalha desde 1994 com o nome de Poetas da Loja de Tacos (PLT).</p> <p>Explorarei a poética e a produção cultural autoreflexiva do grupo como um exemplo de um modo de intervenção artística Chicana que busca resolver uma tensão de interesse particular para praticantes e analistas culturais desde o surgimento da Modernidade. Isto é, como ingerir o mundo material da vida</p>
---	---	--

<p>of everyday life as revolutionary fodder while simultaneously advancing a political critique of the material gluttony that accrues to “everydayness” in a capitalist society.</p> <p>Working under the semantically playful motto “Read Tacos/Eat Poetry,” TSP inverts through their words and publicly-staged performances the ontology of borderlands texts and beings and refocuses the Chicano/a artistic-political project on two fronts: a geographic realm in which taquerías function as “cultural centers” and a gastronomic level in which food functions as bridge to yet untapped communal and political resources.</p> <p>To help locate TSP’s project within the broader context of critical theory, I draw in the last section of the essay upon a select group of concepts developed in the early part of the twentieth century by the German philosopher, literary critic, and socialist intellectual Walter Benjamin. Benjamin is by now an iconic figure among radical intellectuals, but not because of this star status are his arguments any less illuminating. Although there is a “veritable Benjamin industry in full swing” in cultural studies (Isenberg), I will depart slightly from the trend by focusing my attention on an almost trivial part of Benjamin’s intellectual corpus. I am referring to a set of texts about food that Benjamin developed unsystematically, mostly in the form of newsprint quips. More prominently deployed in the essay as a shadowy interlocutor than as a central figure, Benjamin nonetheless captures something quite significant about the possible utility of food to anti-hegemonic projects. For him, food is an allegory of both nourishment and destruction.</p>	<p>cotidiana como um alimento revolucionário e, ao mesmo tempo, avançar uma crítica política da gula material que se acumula na “cotidianidade” em uma sociedade capitalista.</p> <p>Trabalhando sob o lema semanticamente lúdico “Ler Tacos/Comer Poesia”, o TSP inverte, por meio de suas palavras e de performances encenadas em público, a ontologia dos textos e seres fronteiriços e reconfigura o foco do projeto artístico-político Chicano em duas frentes: um reino geográfico no qual as taquerías funcionam como “centros culturais” e um nível gastronômico em que a comida funciona como ponte para os recursos comuns e políticos ainda inexplorados.</p> <p>Para ajudar a localizar o projeto do TSP no contexto mais amplo da teoria crítica, me debruço sobre a última seção do ensaio sobre um seletivo grupo de conceitos desenvolvidos no início do século XX pelo filósofo, crítico literário e intelectual socialista alemão, Walter Benjamin. Benjamin é, atualmente, uma figura icônica entre os intelectuais radicais, mas seus argumentos não são menos esclarecedores em função do seu status de estrela. Embora exista uma “verdadeira indústria de Benjamin em pleno vapor” nos estudos culturais (Isenberg), me distanciarei levemente dessa tendência ao concentrar minha atenção em uma parte quase trivial do corpo intelectual de Benjamin. Refiro-me a um grupo de textos sobre a comida que Benjamin desenvolveu de forma não-sistemática, principalmente na forma de gracejos nos jornais. Destacado de forma mais proeminente no ensaio como um interlocutor sombrio do que como uma figura central, Benjamin, no entanto, captura algo bastante significativo sobre a possível utilidade da comida para os projetos antihegemônicos. Para ele, a comida é uma alegoria de nutrição e destruição.</p>	<p>cotidiana como um alimento revolucionário e, ao mesmo tempo, avançar uma crítica política da gula material que se acumula no aspecto cotidiano em uma sociedade capitalista.</p> <p>O PLT inverte por meio de suas palavras e de performances encenadas em público a ontologia dos textos e seres fronteiriços e reconfigura o foco do projeto artístico-político Chicano em duas frentes trabalhando sob o lema semanticamente lúdico “Ler Tacos/Comer Poesia”. A primeira, um reino geográfico no qual as lojas de taco funcionam como “centros culturais” e, a segunda, um nível gastronômico em que a comida funciona como ponte para os recursos comuns e políticos ainda inexplorados.</p> <p>Para ajudar a localizar o projeto do PLT no contexto mais amplo da teoria crítica, analiso a última seção do ensaio sobre um seletivo grupo de conceitos desenvolvidos no início do século XX pelo filósofo, crítico literário e intelectual socialista alemão, Walter Benjamin. Atualmente, Benjamin é uma figura icônica entre os intelectuais radicais, mas seus argumentos não são menos esclarecedores em função do seu status de renome. Embora exista uma “verdadeira indústria de Benjamin em andamento” nos estudos culturais (Isenberg), me distanciarei levemente dessa tendência ao concentrar minha atenção em uma parte quase trivial do corpo intelectual de Benjamin. Refiro-me a um grupo de textos sobre a comida que Benjamin desenvolveu de forma não-sistemática, principalmente na forma de piadas nos jornais. Benjamin, no entanto, apreende algo bastante significativo sobre a possível utilidade da comida para os projetos antihegemônicos, e é destacado de forma mais proeminente no ensaio como um interlocutor sombrio do que como uma figura central. Para ele, a comida é uma alegoria de nutrição e destruição.</p>
---	--	---

A word of caution, however, concerning the nature of the materiality invoked by these Benjaminian arguments, is relevant at this juncture. Certainly, as Nigel Thrift has observed, one of the “striking developments” in cultural theory in the last few years “has been the series of struggles to make a new compact” with the concept of materiality (123). In a narrow sense, the blow Marx dealt to the material world of commodities largely deflated the utility of the concept of materialism for the last 150 years. In the latter part of the twentieth century, however, as Thrift also remarks, a new “aesthetically disposed” materialism took a jab at the “old” Marxist aversion to “things.” In the most basic version of this revival, mass products of consumption from blue jeans to home furnishings have been singled out for their potential to accumulate meaning across multiple social registers (Fiske). But nuanced and dialectical treatments of materiality and mass culture have also emerged from this renewed interest. Somewhat sarcastically, yet recognizing the appeal this kind of analysis grounded on “things” holds against the head-spinning disorientation characteristic of globalization, Professor Bill Brown has asked, why complicate “things with theory?” Aren’t things themselves, he pondered, “the warmth” in them precisely what relieves us from the “chill” of “unnecessary abstraction” (Things 1)? This “warmth” alluded to in Brown’s question, however, is not meant to be interpreted as a simpleton’s enchantment with popular goods. Behind his inquiry stands a critical move to disrobe “things” of their all too frequent self-evident role and to “think about the ideas in things without getting caught up by the idea of them” (Sense 2). Whether this is possible or not depends to a large extent on the politics of cultural and social action that specific arguments bring to *the table*.

Uma palavra de cautela, no entanto, acerca da natureza da materialidade evocada por esses argumentos Benjaminianos, é relevante neste momento. Certamente, como Nigel Thrift observou, um dos “desenvolvimentos notáveis” na teoria cultural nos últimos anos “tem sido a série de lutas para se fazer um novo pacto” com o conceito de materialidade (123). Em um sentido restrito, o golpe que Marx desferiu contra o mundo material dos commodities deflacionou, em grande parte, a utilidade do conceito de materialismo dos últimos 150 anos. No final do século XX, no entanto, como também observado por Thrift, um novo materialismo “esteticamente disposto” deu um soco na “velha” aversão marxista às “coisas”. Na versão mais básica dessa retomada, os produtos de consumo em massa, que vão do jeans até o mobiliário doméstico, foram destacados por seu potencial de acumular significado em vários registros sociais (Fiske). Mas tratamentos matizados e dialéticos da materialidade e da cultura de massa também emergiram desse interesse renovado. Um pouco sarcasticamente, porém ainda reconhecendo o apelo que esse tipo de análise baseado nas coisas sustenta contra a desorientação de girar-a-cabeça característica da globalização, o professor Bill Brown perguntou, por que complicar “as coisas com teoria”? Não são as coisas elas mesmas, ele ponderou, “o calor” nelas precisamente aquilo que nos libera do “frio” da “abstração desnecessária” Esse “calor” aludido na pergunta de Brown, entretanto, não deve ser interpretado como um encantamento simplório com os bens populares. Por trás de sua investigação, há um movimento crítico para despir as “coisas” de seu papel autoevidente extremamente frequente e para “pensar sobre as ideias nas coisas sem se deixar levar pela ideia delas” (Sense 2). Se isso é possível ou não, depende em grande parte das políticas de ação cultural e social que os argumentos específicos trazem *à mesa*.

No entanto, um aviso acerca da natureza da materialidade evocada por esses argumentos Benjaminianos é relevante neste momento. Certamente, como Nigel Thrift observou, um dos “desenvolvimentos notáveis” na teoria cultural nos últimos anos “tem sido a série de lutas para se fazer um novo pacto” com o conceito de materialidade (123). A crítica que Marx fez contra o mundo material dos bens de consumo deflacionou, em grande parte, a utilidade do conceito de materialismo dos últimos 150 anos, em um sentido restrito. No entanto, Thrift também observa que no final do século XX um novo materialismo “esteticamente disposto” atacou a “velha” aversão marxista às “coisas”. Na versão mais básica dessa retomada, os produtos de consumo em massa, que vão do jeans até o mobiliário doméstico, foram destacados por seu potencial de acumular significado em vários registros sociais (Fiske). Mas tratamentos diferenciados e dialéticos da materialidade e da cultura de massa também emergiram desse interesse renovado. Um pouco sarcasticamente, porém ainda reconhecendo o apelo que esse tipo de análise baseado nas coisas sustenta contra a forte desorientação característica da globalização, o professor Bill Brown perguntou, por que complicar “as coisas com teoria”? Não são as coisas elas mesmas, ele ponderou, “o calor” nelas precisamente aquilo que nos libera do “frio” da “abstração desnecessária” Esse “calor” aludido na pergunta de Brown, entretanto, não deve ser interpretado como um encantamento simplório com os bens populares. Por trás de sua investigação, há um movimento crítico para despir as “coisas” de seu papel autoevidente extremamente frequente e para “pensar sobre as ideias nas coisas sem se deixar levar pela ideia delas” (Sense 2). Se isso é possível ou não, depende em grande parte das políticas de ação cultural e social que os argumentos específicos trazem *à mesa*.

<p>My use of Benjamin’s notion of “anthropological materialism” is embedded in the politics that generated the concept during Benjamin’s time and that I believe still hold value today. The phrase was used by Benjamin in his essay on Surrealism; the phrase was conjured up as a specific argument against abstraction—directed at the bourgeois position that reified cultural products and experiences as “art for art’s sake” and disintegrated (invalidated) real, gritty, working-class experiences. In the case of Surrealism, Benjamin argued, this was the effect that had come to contaminate the Surrealist’s original revolutionary project. Despite their initial success in overcoming “the separation between poetic and political action” through nonsensical acts of artistic production, the Surrealists’ promise of social change had proven, in the end, to be ineffective (Habermas 119). Rather than “organize pessimism” against the bourgeois notions of art and life, the Surrealists had surrendered their historically inspired task by falling into contemplation. This was as anti-revolutionary as Benjamin could fathom any action to be. He said:</p> <p>if it is the double task of the revolutionary intelligentsia to overthrow the intellectual predominance of the bourgeoisie and to make contact with the proletarian masses, the intelligentsia has failed almost entirely...because [this task] cannot be performed contemplatively. (<i>Reflections</i> 191)</p> <p>Anthropological materialism was then, to the point, both Benjamin’s theory of knowledge and his activist politics. The notion of materialism as elaborated by Benjamin was the one element, as evidenced in the correspondence between Benjamin and Theodore Adorno, that distanced Benjamin from the approach of the</p>	<p>Meu uso da noção de “materialismo antropológico” de Benjamin está embutido na política que gerou o conceito durante o tempo de Benjamin e que acredito ainda ter valor hoje. A frase foi usada por Benjamin em seu ensaio sobre o Surrealismo; a frase foi conjurada como um argumento específico contra a abstração - dirigido à posição burguesa que reificou os produtos e as experiências culturais como “arte pela arte” e desintegrou as experiências reais e severas da classe trabalhadora. No caso do surrealismo, argumentou Benjamin, esse foi o efeito que veio a contaminar o projeto revolucionário original do Surrealista. Apesar de seu sucesso inicial em superar “a separação entre a ação poética e a ação política” por intermédio de atos sem-sentido de produção artística, a promessa de mudança social dos surrealistas se mostrou, ao final, ineficaz (Habermas 119). Em vez de “organizar o pessimismo” contra as noções burguesas da arte e da vida, os surrealistas haviam renunciado à sua tarefa historicamente inspirada ao cair na contemplação. Isso era tão antirrevolucionário quanto Benjamin podia conceber qualquer ação a realizar. Ele disse:</p> <p>se a dupla tarefa da revolucionária intelligentsia é derrubar a predominância intelectual da burguesia e fazer contato com as massas proletárias, a intelligentsia falhou quase inteiramente ... porque [essa tarefa] não pode ser realizada de forma contemplativamente. (<i>Reflections</i> 191)</p> <p>O materialismo antropológico era, então, ao ponto, tanto a teoria do conhecimento de Benjamin quanto sua política ativista. A noção de materialismo como elaborada por Benjamin foi o único elemento, como evidenciado na correspondência entre Benjamin e Theodore Adorno, que distanciou Benjamin da abordagem da</p>	<p>Meu uso da noção de “materialismo antropológico” de Benjamin está incluído o na política que gerou o conceito durante o tempo de Benjamin e que acredito ainda ter valor hoje. A frase foi usada por Benjamin em seu ensaio sobre o Surrealismo; essa foi evocada como um argumento específico contra a abstração - dirigido à posição burguesa que reificou os produtos e as experiências culturais como “arte pela arte” e invalidou as experiências reais e severas da classe trabalhadora. Benjamin argumentou que, no caso do surrealismo, esse foi o efeito que veio a contaminar o projeto revolucionário original dos Surrealistas. Apesar de seu sucesso inicial em superar “a separação entre a ação poética e a ação política” por intermédio de atos sem-sentido de produção artística, a promessa de mudança social dos surrealistas se mostrou, ao final, ineficaz (Habermas 119). Em vez de “organizar o pessimismo” contra as noções burguesas da arte e da vida, os surrealistas haviam renunciado à sua tarefa historicamente inspirada ao cair na contemplação. Para Benjamin, essa ação era a mais antirrevolucionária possível, em termos de ações a realizar. Ele disse:</p> <p>se a dupla tarefa da intelectualidade revolucionária é de derrubar a predominância intelectual da burguesia e de fazer contato com as massas proletárias, a intelectualidade falhou quase inteiramente ... porque [essa tarefa] não pode ser realizada de forma contemplativa. (<i>Reflexões</i> 191)</p> <p>O materialismo antropológico era, então, de forma direta, tanto a teoria do conhecimento de Benjamin quanto sua política ativista. Conforme elaborada por Benjamin, a noção de materialismo foi o único elemento que distanciou Benjamin da abordagem da Escola de Frankfurt para a teoria crítica, como evidenciado na correspondência entre</p>
--	--	---

<p>Frankfurt School to critical theory (Wolin 163). Explicitly rejected by Adorno, in at least one letter the same words were used as a derogatory jab against Benjamin by his friend (Bolz and Van Reijen 55). Yet, the same element that repulsed Adorno was what made Benjamin's argument all the more critical: the measure of bodily concretion of the revolutionary project was, as Benjamin said, "to win the energies of intoxication for the revolution," or to enact a "poetic politics" (Reflections 190). But, a critical point must be noted: when Benjamin spoke of the concrete measure of the body, he did not have in mind only an ahistoric, individual body, but a bodily collective that that come to be so, not metaphysically, but historically. This latter point he firmly upheld from Marxism. The "collective," however, as Benjamin understood it, was a "body, too" (Reflections 192). It has a physicality that bourgeois pretensions never acknowledges; working class rituals, traditions, folklore, entertainment, and pleasures are important because this collective body could only be organized historically and it is within the space of historical images of itself that it comes to recognize itself as a collective in the first place (exactly what bourgeois individualism contrives to repress).</p>	<p>Escola de Frankfurt para a teoria crítica (Wolin 163). Explicitamente rejeitada por Adorno, em pelo menos uma carta, as mesmas palavras foram usadas como um soco depreciativo contra Benjamin por seu amigo (Bolz e Van Reijen 55). No entanto, o mesmo elemento rechaçado por Adorno foi o que tornou o argumento de Benjamin ainda mais crítico: a medida da concretude corporal do projeto revolucionário era, como disse Benjamin, "ganhar as energias da intoxicação para a revolução" ou promulgar uma "política poética" (Reflexões 190). Entretanto, uma questão crítica deve ser notada: quando Benjamin falou da medida concreta do corpo, ele não tinha em mente apenas um corpo individual, ahistórico, e sim um coletivo corporal que passou a existir, não metafisicamente, mas historicamente. Nesse último argumento, ele apoiou-se firmemente no marxismo. O "coletivo", no entanto, conforme o entendimento de Benjamin, era um "corpo, também". (Reflections 192). Ele detém uma fisicalidade, a qual as pretensões burguesas nunca reconhecem; rituais, tradições, folclore, entretenimento e prazeres da classe trabalhadora são importantes porque esse corpo coletivo só poderia ser organizado historicamente e é no espaço de imagens históricas de si mesmo que ele se reconhece como um coletivo em primeiro lugar (exatamente o que o individualismo burguês busca reprimir).</p>	<p>Benjamin e Theodore Adorno, (Wolin 163). Explicitamente rejeitada por Adorno, em pelo menos uma carta, as mesmas palavras foram usadas por Adorno como um ataque depreciativo contra Benjamin (Bolz e Van Reijen 55). No entanto, o mesmo elemento rechaçado por Adorno foi o que tornou o argumento de Benjamin ainda mais crítico: a medida da concretude corporal do projeto revolucionário era, como disse Benjamin, "ganhar as energias da intoxicação para a revolução" ou promulgar uma "política poética" (Reflexões 190). Entretanto, uma questão crítica deve ser notada: quando Benjamin falou da medida concreta do corpo, ele não pensava apenas num corpo individual, sem história, e sim um coletivo corporal que passou a existir, não metafisicamente, mas historicamente. Nesse último argumento, ele apoiou-se firmemente no marxismo. O "coletivo", no entanto, conforme o entendimento de Benjamin, era um "corpo, também". (Reflections 192). Ele detém uma fisicalidade, a qual as pretensões burguesas nunca reconhecem; rituais, tradições, folclore, entretenimento e prazeres da classe trabalhadora são importantes porque esse corpo coletivo só poderia ser organizado historicamente e é no espaço de imagens históricas de si mesmo que ele se reconhece como um coletivo em primeiro lugar (exatamente o que o individualismo burguês busca reprimir).</p>
<p>And so here we arrive, in the context of a long-held preoccupation in critical theory with the fetishistic nature of things we use, possess, and consume, to a consideration of self-styled poets who mix cilantro, <i>jalapeños</i>, and tender words with a defiant stance against bourgeois culture. But before we dip our iPods in the guacamole bowl and start singing the International in Spanglish, this project must be submitted to interrogation. We must ask: can poetry function as a protest against practices and forms of knowledge that reify and folklorize the border and yet, at the same time, become decisively textured by the</p>	<p>E assim chegamos aqui, no contexto de uma preocupação de longa data na teoria crítica com a natureza fetichista das coisas que usamos, possuímos e consumimos, a uma consideração de poetas autointitulados que misturam coentro, <i>jalapeños</i> e palavras ternas com uma postura desafiadora contra a cultura burguesa. Mas antes de mergulharmos nossos iPods na tigela de guacamole e começarmos a cantar o Internacional em <i>Spanglish</i>, esse projeto deve ser submetido a um interrogatório. Devemos perguntar: a poesia pode funcionar como um protesto contra práticas e formas de conhecimento que</p>	<p>E assim chegamos aqui, no contexto de uma preocupação de longa data na teoria crítica com a natureza fetichista das coisas que usamos, possuímos e consumimos, a uma consideração de poetas autointitulados que misturam coentro, pimentas malaguetas e palavras ternas com uma postura desafiadora contra a cultura burguesa. Mas antes de mergulharmos nossos iPods na tigela de guacamole e começarmos a cantar o hino Internacional em Espanhol, esse projeto deve ser questionado. Devemos perguntar: a poesia pode funcionar como um protesto contra práticas e formas de conhecimento que reificam e</p>

<p>vernacular poetics of taco shops and second-hand stores’ “folk culture?” In the pages that follow I will elaborate how the Taco Shop Poets attempt to answer that question by favoring a more democratic approach to art-making and stressing the value of gut-level responses to anti-oppression. My sense is that Chicano/a and critical cultural analysis in general retain enough sediments of faith in social change to understand why the TSP proposal may be desirable; the devil, however, is in the details of how such a concept can translate into praxis.</p>	<p>reificam e folclorizam a fronteira e ainda assim, ao mesmo tempo, tornar-se decisivamente texturizada pela poética vernacular das lojas de tacos e pela “cultura popular” das lojas de segunda mão? Nas páginas que seguem, elaborarei como os <i>Taco Shop Poets</i> tentam responder a essa questão ao favorecer uma abordagem mais democrática à produção de arte e enfatizar o valor das respostas viscerais à antiopressão. Minha ideia é a de é que a análise Chicana e a análise cultural crítica, em geral, retêm sedimentos de fé suficientes na mudança social para entender por que a proposta do TSP pode ser desejável; o diabo, no entanto, está nos detalhes de como tal conceito pode se traduzir em práxis.</p>	<p>folclorizam a fronteira e ainda assim, ao mesmo tempo, tornar-se decisivamente texturizada pela poética vernacular das lojas de tacos e pela “cultura popular” das lojas de segunda mão? Nas páginas que seguem, elaborarei como os Poetas da Loja de Tacos tentam responder a essa questão ao favorecer uma abordagem mais democrática à produção de arte e enfatizar o valor das respostas viscerais à antiopressão. Minha ideia é a de é que a análise Chicana e a análise cultural crítica, em geral, retêm resíduos de fé suficientes na mudança social para entender por que a proposta do PLT pode ser desejável; no entanto, o diabo está nos detalhes de como tal conceito pode se traduzir em uma prática.</p>
<p>Part III Material Aztlan, First Act: Seeing</p>	<p>PARTE III Aztlan Material, Primeiro Ato: Vendo</p>	<p>PARTE III Aztlan Material, Primeiro Ato: Ver</p>
<p>In San Diego, as in most towns and cities in the American Southwest, “taco shops are on every corner.” Thus begins the segment devoted to the Taco Shop Poets in the benchmark documentary on Latino arts and culture, “Visiones,” which aired on PBS stations nationwide in 2004. This condensed geographical note, on one level so obvious, becomes in the hands of TSP a launching pad for a decentering project of borderlands cultural production. It is true; taco shops are everywhere. But they are not seen or experienced in the same way by the various sectors that interact in the San Diego/ Tijuana border region. The first order of the day, then, for a productive intervention on the border cultural landscape is to upset the parameters of visibility/invisibility engrained in the aesthetic and geographic hierarchies of this peculiar cultural crossroads. In most urban areas today, despite the rhetorical contamination of multicultural bodies and cuisines, geography continues to serve mandates of human distancing and prejudicial homesteading practices. There are neighborhoods into which</p>	<p>Em San Diego, como na maioria das cidades do sudoeste americano, “as lojas de taco estão em cada esquina”. Assim começa o segmento dedicado aos <i>Taco Shop Poets</i> no documentário de referência sobre arte e cultura latinas, “Visiones”, que foi ao ar nas estações da PBS em todo o país em 2004. Essa nota geográfica condensada, em um nível tão óbvio, torna-se, nas mãos do TSP, uma plataforma de lançamento para um projeto descentralizador da produção cultural das zonas fronteiriças. É verdade; lojas de taco estão em toda parte. Mas elas não são vistas ou experienciadas da mesma forma pelos vários setores que interagem na região fronteira de San Diego / Tijuana. A primeira ordem do dia, então, para uma intervenção produtiva na paisagem cultural da fronteira é a de perturbar os parâmetros de visibilidade / invisibilidade enraizados nas hierarquias estéticas e geográficas dessa encruzilhada cultural peculiar. Na maioria das áreas urbanas de hoje, apesar da contaminação retórica de corpos e culinárias multiculturais, a geografia continua a servir mandatos de</p>	<p>Em San Diego, como na maioria das cidades do sudoeste americano, “as lojas de taco estão em cada esquina”. Assim começa o segmento dedicado aos Poetas da Loja de Tacos no documentário de referência sobre arte e cultura latinas, “Visiones”, que foi ao ar nas estações da rede televisiva americana PBS em todo o país em 2004. Obviamente, essa nota geográfica condensada torna-se uma plataforma de lançamento para um projeto descentralizador da produção cultural das zonas fronteiriças nas mãos do PLT. É verdade; lojas de taco estão em toda parte. Mas elas não são vistas ou vivenciadas da mesma forma pelos vários setores que interagem na região fronteira de San Diego / Tijuana. Portanto, para realizar uma intervenção produtiva na paisagem cultural da fronteira o primeiro afazer é o de perturbar os parâmetros de visibilidade / invisibilidade enraizados nas hierarquias estéticas e geográficas dessa encruzilhada cultural peculiar. Na maioria das áreas urbanas de hoje, apesar da contaminação retórica de corpos e culinárias multiculturais, a geografia continua a impetrar mandatos</p>

<p>some folks won't wander into. For the privileged classes, this distance can be a matter of fear of the unknown Others; but for the same token, the fear can be used as a wedge to boost the bourgeois self—by overcoming it and wandering into the <i>barrio</i>, thus becoming ethnically contaminated and hence more cosmopolitan. Needless to say, the same act of reversal cannot be as easily or harmlessly performed from the bottom of the social ladder venturing upwards.</p> <p>But the taco shop mediates these distances in unexpected ways. Describing the rationale for choosing taco shops as their stage, TSP Adolfo Guzmán López states:</p> <p>Taco shops are the most democratic of institutions...whether you're rich or poor, black or white or brown doesn't matter; <i>taqueros</i> (taco makers) treat everyone the same and serve everyone the same;...taco shops are the little embassies of our culture where...we can recharge our cultural, literary and culinary batteries. (Romero)</p> <p>A section of TSP's mission statement affirms their desire to take poetry to an audience not usually exposed to the spoken word and, vice versa, to take "the usually jaded spoken word audience to a new environment for poetry" (Multiple). Their project holds out some hope for the bourgeoisie, but by no means does it become its main target. This Chicano/a cultural and artistic tactic of going to where "the people are" (<i>dónde está la raza</i>) is not conceived in a celebratory vacuum that regards authenticity as an innate attribute of "the folk." Rather, it is a calculated challenge against the aura that envelopes poetry and youth culture in a marasmic bourgeois sensibility. Despite their "fair-trade" policies (and</p>	<p>distanciamento humano e práticas de prejudiciais de moradia. Existem bairros nos quais algumas pessoas não vão adentrar. Para as classes privilegiadas, essa distância pode ser uma questão de medo dos desconhecidos Outros [<i>Others</i>]; mas, pelo mesmo motivo, o medo pode ser usado como uma cunha a impulsionar o ser [<i>self</i>] burguês – ao superar e vagar pelo <i>barrio</i>, tornando-se assim etnicamente contaminado e, portanto, mais cosmopolita. É desnecessário dizer que o mesmo ato de reversão não será tão fácil ou inofensivamente realizado da base da escada social em direção ao topo.</p> <p>Mas a loja de tacos media essas distâncias de maneiras inesperadas. Ao descrever as razões para escolher as lojas de taco como seu palco, Adolfo Guzmán López do PLT afirma:</p> <p>As lojas de Taco são as mais democráticas das instituições... se você é rico ou pobre, negro, branco ou marrom, não importa; os <i>taqueros</i> (fabricantes de taco) tratam a todos da mesma forma e servem a todos da mesma forma... as lojas de taco são as pequenas embaixadas da nossa cultura onde ... podemos recarregar as nossas baterias culturais, literárias e culinárias. (Romero)</p> <p>Uma seção da declaração de missão do TSP afirma o desejo deles em levar a poesia a um público que normalmente não é exposto à palavra falada e, vice-versa, levar "o público normalmente cansado da palavra falada a um novo ambiente para a poesia" (Multiple). O projeto deles oferece alguma esperança para a burguesia, mas de maneira alguma essa se torna seu alvo principal. Esta tática cultural e artística Chicana de ir para onde "as pessoas estão" (<i>dónde está la raza</i>) não é concebida em um vácuo comemorativo que considera a autenticidade como um atributo inato do "povo". Pelo contrário, é um desafio calculado contra a aura que envolve a poesia e a cultura jovem em uma sensibilidade burguesa marasmática.</p>	<p>de distanciamento humano e práticas de prejudiciais de moradia. Existem bairros nos quais algumas pessoas não vão adentrar. Para as classes privilegiadas, essa distância pode ser uma questão de medo dos desconhecidos Outros; mas, pelo mesmo motivo, o medo pode ser usado como uma divisão que serve para impulsionar o eu burguês - superando-o e vagando pelo bairro, tornando-se assim etnicamente contaminado e, portanto, mais cosmopolita. É desnecessário dizer que o mesmo ato de reversão não será tão fácil ou inofensivamente realizado da base da hierarquia social em direção ao topo.</p> <p>Mas a loja de tacos media essas distâncias de maneiras inesperadas. Ao descrever as razões para escolher as lojas de taco como seu palco, Adolfo Guzmán López do TSP afirma:</p> <p>As lojas de Taco são as mais democráticas das instituições... se você é rico ou pobre, negro, branco ou latino, não importa; os fabricantes de taco tratam a todos da mesma forma e servem a todos da mesma forma... as lojas de taco são as pequenas embaixadas da nossa cultura onde ... podemos recarregar as nossas baterias culturais, literárias e culinárias. (Romero)</p> <p>Uma seção da declaração de missão do PLT afirma o desejo deles em levar a poesia a um público que normalmente não é exposto à palavra falada e, vice-versa, levar "o público normalmente cansado da palavra falada a um novo ambiente para a poesia" (Multiple). O projeto deles oferece alguma esperança para a burguesia, mas de maneira alguma essa se torna seu alvo principal. Esta tática cultural e artística Chicana de ir para onde "as pessoas estão" (<i>onde está a raza</i>) não é concebida em um vácuo comemorativo que considera a autenticidade como um atributo inato do "povo". Pelo contrário, é um desafio calculado contra a aura que envolve a poesia e a cultura jovem em uma sensibilidade burguesa apática. Apesar</p>
--	--	--

<p>this critique is not meant to discount them), Starbuckslike coffee shops are regarded as a spiritual dead end for revolutionary praxis. Tomas Riley, another TSP founder, elaborates on this point:</p> <p>[...] the coffee house bears on its surface the markings of trendy cappuccino culture—a world ruled by the middle class and dominated by mostly Anglo patrons. We’d go into those spaces recognizing that very few if any members of the audience were from our community. They couldn’t appreciate our bilingual expression or the political concerns we brought with us in our work. We just got tired of hearing the ‘I feel your pain, bro and you have so much anger’ type responses from audiences who weren’t getting our message.... We needed another space—an outlet for ourselves where our culture was a premium commodity. Then it hit us. The taquerías in and around San Diego were sites of cultural celebration, places where socioeconomic boundaries break down for a brief time, where people were fed (in various ways) by the cultural information of the Chicano/Mexicano experience. (Martinez)</p> <p>The deliberate nature of this gesture and its symbolic value for Chicano/a borderlands emancipatory projects can only be appreciated in light of the trends it bucks.</p> <p>In a classic essay on “carne, <i>carnales</i>, and the carnivalesque,” José E. Limón reflected on how food, but most importantly specific spatial dimensions of its cooking and sharing, become a way for working-class Mexicano men in South Texas to “distinguish themselves from the dominant others” (the powerful ones who use plates and forks to eat <i>carne</i></p>	<p>Apesar de suas políticas de “<i>fair-trade</i>” (e essa crítica não pretende ignorá-las), os cafés como a Starbucks são considerados um beco sem saída espiritual para a práxis revolucionária. Tomas Riley, outro fundador da TSP, elabora sobre essa questão:</p> <p>[...] A loja de café carrega em sua superfície as marcas da cultura na moda do cappuccino - um mundo governado pela classe média e dominado principalmente por anglo-patronos. Adentrávamos nesses espaços reconhecendo que pouquíssimos membros da audiência eram da nossa comunidade. Eles não poderiam apreciar nossa expressão bilíngue ou as preocupações políticas que trouxemos conosco em nosso trabalho. Nos cansamos de ouvir respostas do tipo “Eu sinto sua dor, mano, e você tem tanta raiva”; de públicos que não entendiam nossa mensagem... Precisávamos de outro espaço – um escape para nós mesmos, onde nossa cultura era um <i>commodity premium</i>. Então entendemos. As taquerías em San Diego e ao seu redor foram locais de celebração cultural, lugares onde as fronteiras socioeconômicas são quebradas por um breve período, onde as pessoas foram alimentadas (de várias maneiras) pela informação cultural da experiência Chicana / Mexicana. (Martinez)</p> <p>A natureza deliberada desse gesto e seu valor simbólico para os projetos emancipatórios das zonas fronteiriças Chicanas só podem ser apreciados à luz das tendências que essas sacodem.</p> <p>Em um ensaio clássico sobre “carne, <i>carnales</i> e carnavalesco”, José E. Limón refletiu sobre como a comida, e principalmente as dimensões espaciais específicas de sua culinária e compartilhamento, torna-se um caminho para os homens mexicanos da classe trabalhadora no sul do Texas distinguir-se dos outros dominantes”(os poderosos que usam pratos e garfos para</p>	<p>de suas políticas de “comércio justo” (e essa crítica não pretende ignorá-las), os cafés similares à loja de café americana Starbucks são considerados um beco sem saída espiritual para a prática revolucionária. Tomas Riley, outro fundador da PLT, elabora sobre essa questão:</p> <p>[...] A loja de café carrega em sua superfície as marcas da cultura badalada do cappuccino - um mundo governado pela classe média e dominado principalmente por patronos de proveniência inglesa. A gente entrava nesses espaços reconhecendo que pouquíssimos membros da audiência eram da nossa comunidade. Eles não poderiam apreciar nossa expressão bilíngue ou as preocupações políticas que manifestamos em nossos trabalhos. Nos cansamos de ouvir respostas como “Eu sinto sua dor, irmão, e você tem tanta raiva”; de públicos que não entendiam nossa mensagem... A gente precisava de outro espaço - uma saída para nós mesmos, onde nossa cultura era um bem de consumo de alta qualidade. Então entendemos. As lojas de taco em San Diego e ao seu redor foram locais de celebração cultural, lugares onde as fronteiras socioeconômicas são quebradas por um breve período, onde as pessoas foram alimentadas (de várias maneiras) pela informação cultural da experiência Chicana / Mexicana. (Martinez)</p> <p>A natureza deliberada desse gesto e seu valor simbólico para os projetos emancipatórios das zonas fronteiriças Chicanas só podem ser apreciados à luz das tendências que esses questionam.</p> <p>Em um ensaio clássico sobre “carne, <i>carnais</i> e carnavalesco”, José E. Limón refletiu sobre como a comida, e principalmente as dimensões espaciais específicas de sua culinária e compartilhamento, torna-se um caminho para os homens mexicanos da classe trabalhadora no sul do Texas distinguir-se dos outros dominantes”(os poderosos que usam pratos e garfos para</p>
--	--	---

<p><i>asada</i>) and to create jovially, “if only for brief moments” an alternative to the “contexts of alienation” that lie beyond the ranchos where the men gather (137).</p> <p>But can the urban <i>taquería</i>—open for business to anyone—bracket ethnic sociality and solidarity in the same way those out-of-the-way rural ranchos in South Texas can? TSP certainly seems to answer in the affirmative, but the problems that Limón described as those of “hierarchy, inclusions, and exclusion” are never fully overcome (136).</p> <p>If eating tacos can be a way to know our common humanity, finding our way to a <i>taquería</i>—with or without the benefit of car satellite systems—is a far more problematic endeavor. This “finding our way” entails a process of locating, first visually, and secondly spatially, the site of human exchange. One of the fundamental problems inherent to a deeper understanding of border cultural life has been and remains today the signifying shortcut that border visibility tends to promise and deliver to observers, both in close and distant proximity. Deciphering knowledge from visual clues has been a central proposition of the “us” studying “them” approach that conjoined colonialism and ethnographic inquiry in the latter part of the nineteenth century and for most of the twentieth (Herzfeld 35). It is not enough, therefore, to “see” the <i>barrio</i> and the taco shops. The problem of visibility with regards to border culture and its representations does not reside in the lack of interest in visual systems. The problem is that much of this “taking in” of the material/ visual border has simply been as James Elkins remarks about much contemporary visual analysis, simply “too easy” (63).</p>	<p>comer <i>carne asada</i>) e criar jovialmente, “apenas por breves momentos”, uma alternativa aos “contextos de alienação” que estão além dos ranchos onde os homens se reúnem (137).</p> <p>Mas a <i>taquería</i> urbana - aberta a negócios para qualquer um - pode sustentar a sociabilidade étnica e a solidariedade da mesma maneira que aqueles ranchos rurais fora-de-caminho ao sul do Texas podem? O TSP certamente parece responder na afirmativa, mas os problemas que Limón descreveu como aqueles de “hierarquia, inclusões e exclusão” nunca são totalmente superados (136).</p> <p>Se comer tacos pode ser uma maneira de conhecer nossa humanidade comum, encontrar nosso caminho para uma <i>taquería</i> - com ou sem o benefício dos sistemas de satélites dos carros - é um esforço muito mais problemático. Esse “encontrar nosso caminho” implica um processo de localização, primeiro visualmente, e depois espacialmente, do local das trocas humanas. Um dos problemas fundamentais inerentes a uma compreensão mais profunda da vida cultural fronteiriça tem sido e continua a ser o atalho significativo que a visibilidade das fronteiras tende a prometer e entregar aos observadores, tanto à distância quanto de perto. Decifrar o conhecimento a partir de pistas visuais tem sido uma proposição central da abordagem “nós” estudamos “eles”, que uniu o colonialismo e a pesquisa etnográfica na última parte do século XIX e durante a maior parte do século XX (Herzfeld 35). Não é suficiente, portanto, “ver” o <i>barrio</i> e as lojas de tacos. O problema da visibilidade em relação à cultura fronteiriça e suas representações não reside na falta de interesse nos sistemas visuais. O problema é que grande parte dessa “assimilação” da fronteira material / visual tem sido simplesmente como James Elkins observa sobre muitas análises visuais contemporâneas, simplesmente “muito fáceis” (63).</p>	<p>comer carne assada) e criar jovialmente, “apenas por breves momentos”, uma alternativa aos “contextos de alienação” que estão além dos ranchos onde os homens se reúnem (137).</p> <p>Mas a loja de tacos urbana, que está aberta para o comércio para qualquer um, pode sustentar a sociabilidade étnica e a solidariedade da mesma maneira que aqueles ranchos rurais distantes ao sul do Texas podem? O TSP certamente parece responder na afirmativa, mas os problemas que Limón descreveu como aqueles de “hierarquia, inclusões e exclusão” nunca são totalmente superados (136).</p> <p>Se comer tacos pode ser uma maneira de conhecer nossa humanidade comum, encontrar nosso caminho para uma loja de tacos é um esforço muito mais problemático, com ou sem o aparato dos sistemas de satélites dos carros. Esse “encontrar nosso caminho” implica um processo de localização, primeiro visualmente, e depois espacialmente, do local das trocas humanas. Um dos problemas fundamentais inerentes a uma compreensão mais profunda da vida cultural fronteiriça tem sido e continua a ser o atalho significativo que a visibilidade das fronteiras tende a prometer e entregar aos observadores, tanto à distância quanto de perto. Decifrar o conhecimento a partir de pistas visuais tem sido uma proposição central da abordagem “nós” estudamos “eles”, que uniu o colonialismo e a pesquisa etnográfica na última parte do século XIX e durante a maior parte do século XX (Herzfeld 35). Não é suficiente, portanto, “ver” o bairro e as lojas de tacos. O problema da visibilidade em relação à cultura fronteiriça e suas representações não reside na falta de interesse nos sistemas visuais. O problema é que grande parte dessa “assimilação” da fronteira material / visual tem sido simplesmente como James Elkins observa sobre muitas análises visuais contemporâneas, simplesmente “muito fáceis” (63).</p>
---	---	---

<p>In other words, it is essential to ask: for what purposes is visibility mobilized? Elkins advises that visual studies must be “more reflective about its own history, warier of existing visual theories...less predictable in its politics, and less routine in its choice of subjects” (65). George Lipsitz comments on this aspect of the border semiotic field in his introduction to the TSP poetry anthology “<i>Chorizo Tonguefire</i>.” “The white bread and peanut butter conspiracy is spreading,” he says, “but Taco Shop Poets answer back con salsa, con sabor, y con fuerza” (1). In the “avant noir free verse” form that has come to signify hip-hop influenced poetry since the 1990s (Vélez), TSP’s Guzmán López chants the fortunes of the <i>barrio</i> (and its envisioned Chicano/a renaissance) amidst conditions of gentrification and militarization (“...” marks indicate places where I have broken the text for brevity):</p>	<p>Em outras palavras, é essencial perguntar: para quais propósitos a visibilidade é mobilizada? Elkins aconselha que os estudos visuais devem ser “mais reflexivos sobre sua própria história, mais cautelosos com as teorias visuais existentes ... menos previsíveis em sua política e menos rotineiros em sua escolha de temas” (65). George Lipsitz comenta sobre esse aspecto do campo semiótico fronteiro em sua introdução à antologia de poesia do TSP “<i>Chorizo Tonguefire</i>” [<i>Chorizo Língua-de-Fogo</i>]. “A conspiração de pão branco e <i>peanut butter</i> está se espalhando”, diz ele, “mas os Poetas da Taco Shop respondem <i>con salsa, con sabor, y con fuerza</i>”(1). Na forma “verso livre <i>avant noir</i>” que passou a significar a poesia influenciada pelo hip hop desde os anos 90 (Vélez), Guzmán López, do TSP, entoa a sorte do <i>barrio</i> (e seu previsto renascimento Chicano) em meio às condições de gentrificação e militarização (As “...” indicam os locais onde eu quebrei o texto por brevidade):</p>	<p>Em outras palavras, é essencial perguntar: para quais propósitos a visibilidade é mobilizada? Elkins aconselha que os estudos visuais devem ser “mais reflexivos sobre sua própria história, mais cautelosos com as teorias visuais existentes ... menos previsíveis em sua política e menos rotineiros em sua escolha de temas” (65). George Lipsitz comenta sobre esse aspecto do campo semiótico fronteiro em sua introdução à antologia de poesia do PLT “<i>Chourico Língua-de-Fogo</i>”. “A conspiração de pão branco e manteiga de amendoim está se espalhando”, diz ele, “mas os Poetas da Taco Shop respondem com molho, com sabor e com força”(1). Na forma “verso livre antes do gênero <i>noir</i>” que passou a conferir significado a poesia influenciada pelo hip hop desde os anos 90 (Vélez), Guzmán López, do PLT, recita a sorte dos bairros (e o renascimento Chicano já previsto) em meio às condições de gentrificação e militarização (As “...” indicam os locais onde eu quebrei o texto para ser mais breve):</p>
<p>Land grants no more Boom town no more The war is no more San Diego, war city no more No need for the great wall of factories From Pacific Highway to Kearny [Mesa General Dynamics, Solar Turbines, [jet hangars Recruitment depots Will all become artists lofts Will all become free clinics... No navy-town grunge Oozes from sidewalk cracks Onto marbled floor lobbies Grabbing tourists by their ankles... War-town San Diego Now Cultural Mecca of Aztlan</p> <p>Has become crossroads for taco shop [culture... Has become crossroads for <i>chorizo</i> [tonguefire. (Taco Shop Canto)</p>	<p>A terra não concede nunca mais Cidade de crescimento nunca mais Não há guerra nunca mais San Diego, cidade de guerra nunca mais Sem necessidade da grande muralha de fábricas Da Pacific Highway até a Kearny [Mesa Dinâmicas Gerais, Turbinas Solares, [hangares de jatos Depósitos de recrutamento Todos se tornarão lofts de artistas Todos se tornarão clínicas gratuitas ... Nenhum <i>navy-town grunge</i> Pinga de rachaduras na calçada Em lobbies de piso de mármore Agarrando turistas pelos tornozelos ... San Diego Cidade-de-Guerra Agora a Meca Cultural de Aztlan</p> <p>Tornou-se a encruzilhada para a cultura [da <i>taquería</i> Tornou-se a encruzilhada para o <i>chorizo</i> [língua-de-fogo (Canto da Taco Shop)</p>	<p>A terra não concede nunca mais Cidade de crescimento nunca mais Não há guerra nunca mais San Diego, cidade de guerra nunca mais Sem necessidade da grande muralha de fábricas Da avenida Pacific Highway até a Kearny [Mesa Dinâmicas Gerais, Turbinas Solares, [hangares de jatos Depósitos de recrutamento Todos se tornarão lofts de artistas Todos se tornarão clínicas gratuitas ... Nenhuma música grunge das cidades marítimas Pinga de rachaduras na calçada Em lobbies de piso de mármore Agarrando turistas pelos tornozelos ... San Diego Cidade-de-Guerra Agora a Meca Cultural de Aztlan</p> <p>Tornou-se a encruzilhada para a cultura [da loja de tacos Tornou-se a encruzilhada para o chourico</p>

<p>As the words in this poem demonstrate, as physical sites of production of borderlands or subaltern cultures Mexicano, Mexican-American, Latino, and Chicano <i>barrios</i> and their communal and private spaces constitute a semiotic field ripe for visual and sensory appropriation by local dwellers and passerbyers alike. At a fundamental level, there's nothing wrong with that. These appropriations, as Walter Benjamin would say, are "the ritual[s] by which the house[s] of our [lives]" are erected" (Reflections 62). However, another insidious reality is also present.</p> <p>Assembled as a "battery of desires, repressions, investments, and projections," the <i>barrio</i> and its hang-out spaces constitute the vernacular U.S. equivalent of what Said described as "Orientalism," that "created consistency," which hammers away at the eye and the mind and leads casual observers to affirm the strange illusion that they know something about the Other just because the Other is "there" for the sensing and feeling of whoever dares cross the train tracks to come closer. Borderlands geography and visual culture, therefore, are both an "atmospheric" phenomenon that projects spatial ubiquitousness—hence visibility—and a "psychological" embankment that fixes but at the same time holds back recognition—hence invisibility (Fox 42).</p> <p>Apprehended as a socially-constructed optical apparatus, the gaze upon "all things border" accommodates Chicano/a lives into a semiotic system that assigns differential value to the dispersal of cultural resources. As the</p>	<p>Conforme as palavras neste poema demonstram, como locais físicos de produção de culturas de zonas fronteiriças ou subalternas, os <i>barrios</i> Mexicanos, Mexicano-Americanos, Latinos e Chicanos e seus espaços comunitários e privados constituem um campo semiótico pronto para a apropriação visual e sensorial por moradores locais e transeuntes da mesma forma.</p> <p>Em um nível fundamental, não há nada de errado com isso. Essas apropriações, como diria Walter Benjamin, são "os rituais pelos quais a(s) casa(s) de nossas [vidas]" são erguidas "(Reflexões 62). No entanto, outra realidade insidiosa também está presente.</p> <p>Montados como uma "bateria de desejos, repressões, investimentos e projeções", o <i>barrio</i> e seus espaços de convivência constituem os EUA vernacular(es) equivalente(s) ao que Said descreveu como "Orientalismo", que "criou consistência", a qual martela diante dos olhos e da mente e conduz os observadores casuais a afirmar a estranha ilusão de que eles sabem algo sobre o Outro[<i>Other</i>] só porque o Outro[<i>Other</i>] está "lá" para a percepção e o sentimento de quem ousar atravessar os trilhos de trem para se aproximar. A geografia e a cultura visual das zonas fronteiriças, portanto, são um fenômeno "atmosférico" que projeta ubiquidade espacial - daí a visibilidade - e um aterro "psicológico" que fixa mas ao mesmo tempo impede o reconhecimento - daí a invisibilidade (Fox 42).</p> <p>Entendido como um aparato ótico socialmente-construído, o olhar sobre "todas as coisas (das) fronteiras" acomoda as vidas Chicanas em um sistema semiótico que atribui valor diferencial à dispersão de recursos</p>	<p>[língua-de-fogo (Canto da Taco Shop)]</p> <p>Conforme as palavras neste poema demonstram, os bairros Mexicanos, Mexicano-Americanos, Latinos e Chicanos e seus espaços comunitários e privados constituem um campo semiótico pronto para a apropriação visual e sensorial por moradores locais e transeuntes da mesma forma, como locais físicos de produção de culturas de zonas fronteiriças ou subalternas. Em um nível fundamental, não há nada de errado com isso. Como diria Walter Benjamin, essas apropriações são "os rituais pelos quais a(s) casa(s) de nossas [vidas]" são construídas" (Reflexões 62). No entanto, outra realidade insidiosa também está presente.</p> <p>Montados como uma "bateria de desejos, repressões, investimentos e projeções", o bairro e seus espaços de convivência constituem os EUA vernacular(es) equivalente(s) ao que Said descreveu como "Orientalismo", que "criou consistência", a qual ataca insistentemente diante dos olhos e da mente e conduz os observadores casuais a afirmar a estranha ilusão de que eles sabem algo sobre o Outro só porque o Outro está "lá" para a percepção e o sentimento de quem ousar atravessar os trilhos de trem para se aproximar. A geografia e a cultura visual das zonas fronteiriças, portanto, são um fenômeno "atmosférico" que projeta onipresença espacial - daí a visibilidade - e um aterro "psicológico" que fixa mas ao mesmo tempo impede o reconhecimento - daí a invisibilidade (Fox 42).</p> <p>Entendido como um aparato ótico socialmente construído, o olhar sobre "todas as coisas fronteiriças" acomoda as vidas Chicanas em um sistema semiótico que atribui valor diferencial à dispersão de recursos culturais. Como o</p>
---	--	--

<p>tired adage about real estate reminds us, “location, location” seems to be the first level of “evidence” (viewed facts) called upon when the leaders of hygiene and law and order decide into which parts of town to send more Border Patrol, or double police force during peaceful protests, or assign more or less garbage pick up trucks. The state and other power nuclei feed visual clues incessantly into the episteme that creates understandings about whose aesthetics are desirable and hence better suited to foster a “civic” community. One of the most common instances of the ideology of visual sanitation are the myriad of master planning schemes cities invent to fight “blight” in urban areas. But other less obvious forms are also co-existent with redevelopment efforts: for example, state-sponsored tattoo removal campaigns for reformed juveniles or people in recovery from substance abuse; or in border towns, the need to drive across “the line” to “the other side” to party and shop. All these are examples of folklife accretions that make up the political landscapes of border zones and which, paradoxically, are never just “left alone” by the powerful interests—but are instead repeatedly surveyed, studied, and “managed.” Being too visible, then, is both the curse and the only hope of the barrio. Too much visibility can make the working-class Chicano/a a target of surveillance. As TSP member Adrian Arancibia quips in one of his poems:</p> <p>...static—be on the look out for a [male Hispanic in a black shirt... To be innocent but proved guilty [again? (Heat)</p>	<p>culturais. Como o cansado adágio sobre imóveis nos lembra, “localização, localização” parece ser o primeiro nível de “evidências” (fatos vistos) convocados quando os líderes de higiene, lei e ordem decidem em quais partes da cidade enviar mais Patrulha de Fronteira, ou duplicar a força policial durante protestos pacíficos, ou atribuir mais ou menos caminhões de coleta de lixo. O estado e os outros núcleos de poder alimentam incessantemente as pistas visuais na episteme que cria conhecimentos acerca de quais estéticas são desejáveis, a quem elas pertencem, e, portanto, mais adequadas para fomentar uma comunidade “cívica”. Uma das instâncias mais comuns da ideologia de saneamento visual é a miríade de esquemas de planejamento que as cidades inventam para combater o “flagelo” nas áreas urbanas. Mas outras formas menos óbvias também são coexistentes com os esforços de redesenvolvimento: por exemplo, campanhas de remoção de tatuagens patrocinadas pelo estado para jovens reformados ou pessoas em recuperação de abuso de substâncias; ou nas cidades fronteiriças, a necessidade de atravessar “a linha” para “o outro lado” para festejar e comprar. Todos esses são exemplos de acréscimos da vida popular que compõem as paisagens políticas das zonas fronteiriças e que, paradoxalmente, nunca são “deixadas sozinhas” pelos interesses poderosos – mas, pelo contrário, são repetidamente pesquisadas, estudadas e “gerenciadas”. Ser muito visível é, então, tanto a maldição quanto a única esperança do <i>barrio</i>. Visibilidade em demasia pode tornar o(a) Chicano(a) da classe trabalhadora em um alvo da vigilância. Conforme graceja o membro do TSP Adrian Arancibia em um de seus poemas:</p> <p>..... estática — fique atento à um [homem hispânico de camisa preta ... Ser inocente mas provado culpado [de novo? (Calor)</p>	<p>cansado ditado sobre imóveis nos lembra, “localização, localização” parece ser o primeiro nível de “evidências” (fatos vistos) convocados quando os líderes de higiene, lei e ordem decidem em quais partes da cidade enviar mais Patrulha de Fronteira, ou duplicar a força policial durante protestos pacíficos, ou atribuir mais ou menos caminhões de coleta de lixo. O estado e os outros núcleos de poder alimentam incessantemente as pistas visuais na episteme que cria conhecimentos acerca de quais estéticas são desejáveis, a quem elas pertencem, e, portanto, mais adequadas para fomentar uma comunidade “cívica”. Uma das instâncias mais comuns da ideologia de saneamento visual é a profusão de esquemas de planejamento que as cidades inventam para combater a “praga” nas áreas urbanas. Mas outras formas menos óbvias também são coexistentes com os esforços de redesenvolvimento: por exemplo, campanhas de remoção de tatuagens patrocinadas pelo estado para jovens reformados ou pessoas em recuperação de abuso de substâncias; ou nas cidades fronteiriças, a necessidade de atravessar “a linha” para “o outro lado” para festejar e comprar. Todos esses são exemplos de acréscimos da vida popular que compõem as paisagens políticas das zonas fronteiriças e que, paradoxalmente, nunca são “deixadas em paz” pelos interesses poderosos – mas, pelo contrário, são repetidamente pesquisadas, estudadas e “gerenciadas”. Ser muito visível é, então, tanto a maldição quanto a única esperança do <i>barrio</i>. Visibilidade em demasia pode tornar o(a) Chicano(a) da classe trabalhadora em um alvo da vigilância. Conforme Adrian Arancibia, membro do PLT, brinca em um de seus poemas:</p> <p>..... estática — fique atento à um [homem hispânico de camisa preta ... Ser inocente mas ser julgado culpado [de novo? (Calor)</p>
--	---	---

<p>On the other hand, because the <i>barrio</i> holds “the people,” it is often a desired site for mass mobilizations of various sorts. Political organizers and beer promoters alike—with different goals in mind, to be sure, and tactics that differ substantially in ethics as well, nonetheless perceive in the demographic visibility of the <i>barrio</i> an asset to be mined.</p> <p>The dialectics of an appeal to mass-mobilization prompted Benjamin to ask in his time, “what, in the end, makes advertisements so superior to criticism?” (Reflections 86). His answer reminds us just how powerful, but at the same time evanescent, the assertion of experience can be for a political project. What makes advertisement superior, Benjamin answers, is not “what the moving neon sign says – but the fiery pool reflecting it in the asphalt.” What is needed, then, is a political means of harnessing sensation; but if it were that easy –and uncomplicated by the politics of gender, sexuality, class, and race — then, as a poultry worker in an Alabama chicken processing plant told anthropologist Steve Striffler, we would “all be Mexicans” now (74), which is of course, an ironic way of saying that everything militates today against being this particular kind of subject, one who allegedly breaks the law, has too many children, takes other people’s jobs, milks the social welfare system, and overburdens the state.</p> <p>Given the geo-politics of the <i>barrio</i>, the <i>taquería</i>, then, needs to be re-thought as a tactical location in the war-of-position.³ Shortly after they began staging their first guerrilla poetry readings on unsuspecting “burrito munching” crowds in and around San Diego (as seen in <i>Visiones</i>), news reports declared that as word spread about the activities of TSP, attendance</p>	<p>Por outro lado, uma vez que o <i>barrio</i> abriga “as pessoas”, esse é frequentemente um local desejado para mobilizações de massa de vários tipos. Organizadores políticos como também promotores da cerveja - com diferentes objetivos em mente, é claro, e táticas que também diferem substancialmente na ética, todavia percebem na visibilidade demográfica do <i>barrio</i> um bem a ser minerado.</p> <p>A dialética de um apelo à mobilização em massa levou Benjamin a perguntar em seu tempo: “o que, afinal, torna as propagandas tão superiores à crítica?” (Reflexões 86). Sua resposta nos lembra o quão poderosa, mas ao mesmo tempo evanescente, a afirmação da experiência pode ser para um projeto político. O que torna a propaganda superior, responde Benjamin, não é “aquilo que o letreiro em néon em movimento diz – e sim a piscina ardente refletindo no asfalto”. O que é necessário, portanto, é um meio político de explorar a sensação; mas se fosse assim tão fácil - e descomplicado pelas políticas de gênero, sexualidade, classe e raça - então, conforme disse um trabalhador avícola de uma fábrica de processamento de frango do Alabama ao antropólogo Steve Striffler, “todos seríamos mexicanos” hoje (74), o que é, claramente, uma maneira irônica de dizer que atualmente tudo trabalha contra ser [<i>being</i>] esse tipo particular de sujeito, aquele que supostamente infringe a lei, tem filhos demais, toma o trabalho de outras pessoas, ordenha o sistema de bem-estar social e sobrecarrega o estado.</p> <p>Dada a geopolítica do <i>barrio</i>, a <i>taquería</i> precisa, assim, ser repensada como um local tático na guerra-de-posições(3). Pouco depois de começarem a encenar suas primeiras leituras de poesia de guerrilha para multidões desavisadas “mastigadoras de burritos” em San Diego e no seu entorno (conforme visto em <i>Visiones</i>), as reportagens jornalísticas declararam que, conforme</p>	<p>Por outro lado, uma vez que o bairro abriga “o povo”, esse é frequentemente um local desejado para mobilizações de massa de vários tipos. Organizadores políticos como também promotores da cerveja - com diferentes objetivos em mente, é claro, e táticas que também diferem substancialmente na ética, todavia percebem na visibilidade demográfica do <i>barrio</i> um bem a ser minerado.</p> <p>A dialética de um apelo à mobilização em massa levou Benjamin a perguntar em seu tempo: “o que, afinal, torna as propagandas tão superiores à crítica?” (Reflexões 86). Sua resposta nos lembra o quão poderosa, mas ao mesmo tempo evanescente, a afirmação da experiência pode ser para um projeto político. Benjamin responde que o que torna a propaganda superior não é “aquilo que o letreiro em néon em movimento diz – e sim a piscina ardente que reflete no asfalto”. O que é necessário, portanto, é um meio político de explorar a sensação; mas se fosse assim tão fácil e descomplicado pelas políticas de gênero, sexualidade, classe e raça, então, “todos seríamos mexicanos” hoje (74), conforme disse um trabalhador avícola de uma fábrica de processamento de frango do Alabama ao antropólogo Steve Striffler. Claramente, essa é uma maneira irônica de dizer que atualmente tudo trabalha contra o ato de ser esse tipo particular de sujeito, aquele que supostamente infringe a lei, tem filhos demais, rouba o trabalho de outras pessoas, se aproveita do sistema de bem-estar social e sobrecarrega o estado.</p> <p>Dada a geopolítica do bairro, a loja de tacos precisa, assim, ser repensada como um local tático nessa guerra de posicionamentos políticos(3). As reportagens jornalísticas declararam que, conforme se espalhou a notícia acerca das atividades do PLT, a participação nessas reuniões aumentou de 25 a 45 pessoas e até um estacionamento inteiro repleto de</p>
---	--	---

<p>at these gatherings escalated from 25 and 45 people to filling up an entire parking lot (Houlihan). Like all hegemonic endeavors, then, visualism, too, carries the risk of its undoing right inside the very act that it promotes. The hypervisibility of Chicano/a “space” in the <i>barrios</i> can cut both ways. A reporter for the San Antonio Current asked:</p> <p>“what better place to raise consciousness than the taco shop, that proletariat power-to-the-people eating establishment competing for space with Taco Bell and yet untainted by cross-marketing gizmos?” (Castillo)”</p> <p>Re-orienting poetry away from its predictable venues and urging “<i>la raza</i>” and people from all walks of life and ethnicities to convene in natural gathering places of Chicano/a daily sustenance (substitute here taco shops for panaderías, laundromats, or bus depots and we are likely to produce the same effect), TSP is also resignifying border materiality through a meticulous recording of the artifactual makeup of the Chicano/a homeland. In doing this, their practices and declarations can also be understood as efforts to reconstitute the grounds on which Chicano/a intellectuals theorize culture. Notice for instance how Tomas Riley links anthropological materialism of the Benjaminian kind with a critique of global economics to describe the value of taco shops as cultural centers:</p> <p>What strikes me as very Chicano about the <i>taquería</i>—with its drivethrus and grab and go burritos—is that their owners are struggling to reconcile their desire to provide quality Mexican food (i.e. culture) with the</p>	<p>se espalhou a notícia acerca das atividades da TSP, a participação nessas reuniões aumentou de 25 a 45 pessoas a preencher um estacionamento inteiro com pessoas(Houlihan). Como todos os esforços hegemônicos, portanto, o visualismo também apresenta o risco de sua reversão dentro do próprio ato que ele promove. A hipervisibilidade do “espaço” Chicano nos <i>barrios</i> pode cortar em duas direções. Um repórter do jornal <i>San Antonio Current</i> perguntou:</p> <p>“que lugar melhor para desenvolver a conscientização do que a loja de tacos, do que o estabelecimento alimentício do proletariado “poder-para-as-pessoas” competindo por espaço com a <i>Taco Bell</i> e, ainda assim, não corrompido por bugigangas do <i>cross-marketing</i>?” (Castillo)</p> <p>Ao reorientar a poesia para longe de seus locais previsíveis e incitar a “<i>la raza</i>” e as pessoas de todas as classes sociais e etnias a se reunirem nos locais naturais do sustento cotidiano Chicano (substitua aqui lojas de taco por <i>panaderías</i>, lavanderias, ou terminais de ônibus e é provável que produzamos o mesmo efeito), o TSP também está ressignificando a materialidade das fronteiras por intermédio de um registro meticuloso da composição artefactual da terra-natal Chicana. Ao fazê-lo, suas práticas e declarações também podem ser entendidas como esforços para reconstituir as bases sobre as quais os intelectuais Chicanos teorizam a cultura. Observe, por exemplo, como Tomas Riley relaciona o materialismo antropológico do tipo benjaminiano a uma crítica da economia global para descrever o valor das lojas de taco como centros culturais:</p> <p>O que me parece muito chicano a respeito da <i>taquería</i> - com seu <i>drivethrus</i>, e os burritos de pegar e levar - é que seus proprietários estão lutando para conciliar seu desejo de fornecer comida mexicana de qualidade (ou seja,</p>	<p>pessoas(Houlihan), pouco depois de começarem a encenar suas primeiras leituras de poesia de guerrilha para multidões desavisadas “comedoras de burritos” em San Diego e no seu entorno (conforme visto em <i>Visiones</i>), Como todos os esforços hegemônicos, portanto, o visualismo também apresenta o risco de sua reversão dentro do próprio ato que ele promove. A hipervisibilidade do “espaço” Chicano nos bairros pode cortar nos dois sentidos. Um repórter do jornal estadunidense (do Texas) <i>San Antonio Current</i> perguntou:</p> <p>“que lugar melhor para desenvolver a conscientização do que a loja de tacos, do que o estabelecimento alimentício do proletariado que almeja conferir poder às pessoas, competindo por espaço com a empresa americana <i>Taco Bell</i> e, ainda assim, não contaminado por bugigangas do marketing transversal?” (Castillo)</p> <p>Ao reorientar a poesia para longe de seus locais previsíveis e incitar a <i>raça</i> e as pessoas de todas as classes sociais e etnias a se reunirem nos locais naturais do sustento cotidiano Chicano (substitua aqui lojas de taco por padarias, lavanderias, ou terminais de ônibus e é provável que produzamos o mesmo efeito), o PLT também está ressignificando a materialidade das fronteiras por intermédio de um registro meticuloso da composição artefactual da pátria Chicana. Ao fazê-lo, suas práticas e declarações também podem ser entendidas como esforços para reconstituir as bases sobre as quais os intelectuais Chicanos teorizam a cultura. Observe, por exemplo, como Tomas Riley relaciona o materialismo antropológico do tipo benjaminiano a uma crítica da economia global para descrever o valor das lojas de taco como centros culturais:</p> <p>O que me parece muito chicano a respeito da loja de tacos - com seus <i>drivethrus</i> (serviço que permite aos clientes comprar os produtos sem sair do carro) e os burritos para viagem - é que seus proprietários estão lutando para</p>
---	---	---

<p>need to compete in a U.S. fast food market. This adjustment seems to me an ingenious negotiation of cultural forces, which is our daily endeavor as Chicanos. (Martinez)</p> <p>Chicano/a aesthetic practices have always been predicated, since the movement's eruption, on the connectivity between spiritual "inner" resources and pragmatic "external" sites of "the people," or <i>comunidad</i>. But it is has been a long time since such a project was envisioned in such explicit theoretical registers. When venerated poet Raul Salinas (aka "raulsalinas") and artist/cultural critic David Ávalos comment on TSP in the PBS documentary their language confirms this temporal adjustment in the Chicano movement. "Back then," Salinas says, "poets were doing the same thing." And Ávalos adds, "it is exciting to find a group of young people find what a generation earlier did...and say we want to continue it" (Visiones).</p> <p>Yet, other threads weave this cloth as well. Attention to the minutia of Chicano/a living has primarily fallen to the women artists of the movement. The recuperation of vernacular practices such as altar-making and tending in the installations of Amalia Mesa-Bains, the panoramas of everyday rituals in Carmen Lomas Garzas paintings, or the enunciation of gastronomical borderthinking in the epitaph by Gloria Anzaldúa which opens this essay are only a few of the examples that quickly come to mind. Attention to the object-world that fastens identity and memory to social action is a fundamental and vital gesture (feminist, sensual, sexual?) that redirects energy to the intimacy found and engendered by a political community.</p>	<p>cultura) com a necessidade de competir no mercado de <i>fast food</i> dos EUA. Esse ajuste me parece uma engenhosa negociação de forças culturais, a qual é nosso esforço diário como Chicanos. (Martinez)</p> <p>As práticas estéticas chicanas sempre foram predicasadas, desde a erupção do movimento, na conectividade entre recursos espirituais "internos" e locais pragmáticos "externos" do "povo", ou <i>comunidad</i>. Mas já faz muito tempo desde que um projeto como esse foi idealizado em registros teóricos tão explícitos como esses. Quando o poeta venerado Raul Salinas (também conhecido como "raulsalinas") e o artista/crítico cultural David Ávalos comentam sobre o TSP no documentário da PBS, a língua(gem) [language] desses confirma esse ajuste temporal no movimento Chicano. "Naquela época", diz Salinas, "os poetas faziam a mesma coisa". E Ávalos acrescenta, "é emocionante descobrir que um grupo de jovens descobriu aquilo que uma geração anterior fez ... e dizem nós queremos continua-lo" (Visiones).</p> <p>No entanto, outros fios também tecem esse pano. A atenção às minúcias da vida Chicana recaiu sobre as mulheres artistas do movimento. A recuperação de práticas vernaculares, como a construção e manutenção de altares nas instalações de Amalia Mesa-Bains, os panoramas dos rituais cotidianos nas pinturas de Carmen Lomas Garzas ou a enunciação do pensamento-fronteiriço gastronômico no epitáfio de Gloria Anzaldúa que inaugura esse ensaio, são apenas alguns dos exemplos que vêm rapidamente à mente. A atenção ao mundo-objeto que amarra a identidade e a memória à ação social é um gesto fundamental e vital (feminista, sensual, sexual?) que redireciona a energia para a intimidade encontrada e engendrada por uma comunidade política.</p>	<p>conciliar seu desejo de fornecer comida mexicana de qualidade (ou seja, cultura) com a necessidade de competir no mercado de <i>fast food</i> dos EUA. Esse ajuste me parece uma engenhosa negociação de forças culturais, a qual é nosso esforço diário como Chicanos. (Martinez)</p> <p>Desde a emersão do movimento, as práticas estéticas chicanas sempre foram baseadas na conectividade entre recursos espirituais "internos" e locais pragmáticos "externos" do "povo", ou comunidade. Mas já faz muito tempo desde que um projeto como esse foi idealizado em registros teóricos tão explícitos como esses. Quando o poeta venerado Raul Salinas (vulgo "raulsalinas") e o artista/crítico cultural David Ávalos comentam sobre o PLT no documentário da rede televisiva estadunidense PBS, a língua(gem) desses confirma esse ajuste temporal no movimento Chicano. Salinas diz que "naquela época os poetas faziam a mesma coisa". E Ávalos acrescenta, "é emocionante descobrir que um grupo de jovens descobriu aquilo que uma geração anterior fez ... e dizem que querem continua-lo" (Visiones).</p> <p>No entanto, outros fios também tecem esse pano. A atenção às minúcias da vida Chicana recaiu sobre as mulheres artistas do movimento. A recuperação de práticas vernaculares, como a construção e manutenção de altares nas instalações de Amalia Mesa-Bains, os panoramas dos rituais cotidianos nas pinturas de Carmen Lomas Garzas ou a enunciação do pensamento da fronteira gastronômico na epígrafe de Gloria Anzaldúa que inaugura esse ensaio, são apenas alguns dos exemplos que vêm rapidamente à mente. A atenção ao mundo dos objetos que amarra a identidade e a memória à ação social é um gesto fundamental e vital (feminista, sensual, sexual?) que redireciona a energia para a intimidade encontrada e engendrada por uma comunidade política.</p>
---	---	---

<p>But because Chicana/o borderlands theory has been to a large extent fueled by a masculinist political mobilization in a specific historical moment that carried with it a subtextual anti-capitalist orientation (and a corollary antagonistic position towards feminine concerns with “personal” or “domestic” realms of revolutionary practice), this in turn has tended to posit an attitude of dismissal and suspicion towards objects, commodities, and material “things” in general. Yet, the historical border as well as the organization of memory in the Chicano/a landscape cannot divorce themselves from the socio-psychological milieu of “border things” represented everywhere as a “mirrored reflection” of our shared lives (J. González, <i>Art/Women</i> 222).</p> <p>Miguel Ángel Soria, another TSP member, underscores how taking a second look around the urban spaces of Chicano life can resignify the feminine/trivial or un-noticeable. He picks up on the sensory clues that fill the environments of taco shops. These are spaces “already filled with literature” he says; “from the rhyming Mexican tunes in the jukebox to the local freebie Latino papers stacked on the floor,” taco shops already archive the transformations of our sense of community. (Romero) Staging performances in taco shops, therefore, augments the holdings of this impromptu repository of social memory. They do this by altering the usual “uppercrust” character of poetry and throwing back into the mix a grassroots, participatory ethic long obscured in art practices. “Effective activists strategies,” TSP Riley observes,</p> <p>allow people to use their individual talents to contribute to the project in a way that allows those talents to</p>	<p>Mas uma vez que a teoria das zonas fronteiriças Chicanas foi alimentada, em grande parte, por uma mobilização política masculinista em um momento histórico específico que trouxe consigo uma orientação anticapitalista subtextual (e uma posição antagonista corolária em relação às preocupações femininas nas esferas “pessoais” e “domésticas” da prática revolucionária) e isso, por sua vez, levou à postulação de uma atitude de rejeição e suspeita em relação aos objetos, mercadorias e “coisas” materiais em geral. No entanto, a fronteira histórica, assim como a organização da memória na paisagem Chicana, não pode se divorciar do ambiente sociopsicológico das “coisas fronteiriças” representado em toda parte como uma “reflexão espelhada” de nossas vidas compartilhadas (J. González, <i>Art. Women</i> 222).</p> <p>Miguel Ángel Soria, outro membro do TSP, ressalta como uma dar uma segunda olhada nos espaços urbanos da vida chicana pode resignificar o feminino / trivial ou o im-perceptível. Ele capta as pistas sensoriais que preenchem os ambientes das lojas de tacos. São espaços “já cheios de literatura”, diz ele; “Das músicas mexicanas rimadas na <i>jukebox</i> até os jornais latinos locais grátis empilhados no chão”, as lojas de taco já arquivam as transformações de nosso senso de comunidade (Romero). Encenar performances nas lojas de taco, portanto, avigora as propriedades desse repositório improvisado da memória social. Eles o fazem alterando o caráter habitual de “crosta superior” da poesia e lançando de volta à mistura uma ética participativa e basilar há muito obscurecida nas práticas artísticas. “Estratégias ativistas eficazes”, observa Riley do TSP,</p> <p>permitem que as pessoas usem seus talentos individuais para contribuir com o projeto de uma forma que permite que</p>	<p>Mas uma vez que a teoria das zonas fronteiriças Chicanas foi alimentada, em grande parte, por uma mobilização política masculinista em um momento histórico específico que trouxe consigo uma orientação anticapitalista subtextual (e uma posição antagonista corolária em relação às preocupações femininas nas esferas “pessoais” e “domésticas” da prática revolucionária) e isso, por sua vez, levou à postulação de uma atitude de rejeição e suspeita em relação aos objetos, mercadorias e “coisas” materiais em geral. No entanto, a fronteira histórica, assim como a organização da memória na paisagem Chicana, não pode se separar do ambiente sociopsicológico das “coisas fronteiriças” representado em toda parte como uma “reflexão espelhada” de nossas vidas compartilhadas (J. González, <i>Art. Women</i> 222).</p> <p>Miguel Ángel Soria, outro membro do PLT, ressalta como um segundo olhar nos espaços urbanos da vida chicana pode resignificar o feminino / trivial ou o imperceptível. Ele capta as pistas sensoriais que preenchem os ambientes das lojas de tacos. São espaços “já repletos de literatura”, diz ele; “Das músicas mexicanas rimadas na <i>jukebox</i> (aparelho eletrônico geralmente acionado por moedas, dinheiro ou cartão que tem por função tocar músicas) os jornais latinos locais grátis empilhados no chão”, as lojas de taco já arquivam as transformações de nosso senso de comunidade (Romero). Encenar performances nas lojas de taco, portanto, aumenta as propriedades desse repositório improvisado da memória social. Eles o fazem alterando o caráter habitual de “alta classe” da poesia e lançando de volta à mistura uma ética participativa e basilar há muito obscurecida nas práticas artísticas. “Estratégias ativistas eficazes”. Riley do PLT observa:</p> <p>permitem que as pessoas usem seus talentos individuais para contribuir com o projeto de uma forma que permite que</p>
--	--	---

<p>shine...there [probably] isn't much need for a bunch of poets and musicians on the revolutionary front, but that's what we are. (Martínez)</p> <p>Thus, the aesthetics pursued by TSP in their poetry attempt to reverse the flow of conventional artistic practices in at least two fundamental ways: one, they aspire to move “prose, syllable, and rhyme” from going exclusively from artists to people to a cacophony that moves from people to artists. In this conception, “community” is redefined to include a diversity of subjectivities and positions: “a nationalist space, a gender space, and a sexuality space,” reads one TSP statement (Multiple). Secondly, there is an entrepreneurial aspect to the TSP proposal, a make-do attitude that says that having one's own business—even if it is a taco stand at the flea market—is a way of resisting the effects of domination in a capitalist society that only recognizes capital as a trademark of human dignity. As one observer has noted, taquerías thus are “tiny community centers not supported by a national endowment,⁴ but by la gente directly” (Vélez).</p> <p>As TSP Arancibia has said, the regard for “different kinds of spaces” to nurture potential audiences for poetry is also epistemologically linked to an interest in “different kinds of bodies” (Visiones). But I would argue that it is also a regard for different kinds of “objects” of study. The challenge for this kind of materialist anthropology of borderlands experience is that while objects carry in their physical “bodies” encrypted DNA evidence of their histories of production and circulation, at the same time it is easy to fathom how easily tequila bottles, painted burros, and plaster Sleeping Mexican figurines can “appear” empty before us—simply there as teasers or fillers for other kinds of performances. Thanks to Marx, the</p>	<p>esses talentos brilhem... não há [provavelmente] muita necessidade de um monte de poetas e músicos na frente revolucionária, mas é isso que somos. (Martínez)</p> <p>Assim, a estética perseguida pelo TSP em sua poesia tenta reverter o fluxo de práticas artísticas convencionais em pelo menos dois caminhos fundamentais: primeiro, aspiram fazer com que a “prosa, a sílaba e a rima” pare de ir só dos artistas às pessoas, para uma cacofonia que se move das pessoas aos artistas. Nessa concepção, “comunidade” é redefinida para incluir uma diversidade de subjetividades e posições: “Um espaço nacionalista, um espaço de gênero e um espaço de sexualidade” diz uma declaração do TSP (Multiple). Em segundo lugar, há um aspecto empreendedor na proposta do TSP, uma atitude de criar-fazer que diz que ter o próprio negócio - mesmo que seja um stand de tacos na feira - é uma forma de resistir aos efeitos da dominação em uma sociedade capitalista, que só reconhece o capital como a marca da dignidade humana. Como notou um observador, as taquerías são “minúsculos centros comunitários que não são apoiados por um investimento nacional (4), e sim por <i>la gente</i> diretamente” (Vélez).</p> <p>Como disse Arancibia do TSP, o apreço por “diferentes tipos de espaços” para cultivar audiências em potencial para a poesia também está epistemologicamente ligado a um interesse em “diferentes tipos de corpos” (Visiones). Mas eu argumentaria que é também uma consideração pelos diferentes tipos de “objetos” de estudo. O desafio para esse tipo de antropologia materialista da experiência das zonas fronteiriças é que, enquanto os objetos carregam em seus “corpos” físicos evidências criptografadas de DNA de suas histórias de produção e de circulação, ao mesmo tempo é fácil conceber quão fácil as garrafas de tequila, burros pintados, e bonecos de gesso “Sleeping Mexican” [Mexicano Dormindo] podem</p>	<p>esses talentos brilhem... não há [provavelmente] muita necessidade de um monte de poetas e músicos na frente revolucionária, mas é isso que somos. (Martínez)</p> <p>Assim, a estética visada pelo PLT em sua poesia tenta reverter o fluxo de práticas artísticas convencionais em pelo menos dois caminhos fundamentais: primeiro, aspiram fazer com que a “prosa, a sílaba e a rima” pare de ir só dos artistas às pessoas, para uma cacofonia que se move das pessoas aos artistas. Nessa concepção, “comunidade” é redefinida para incluir uma diversidade de subjetividades e posições: “Um espaço nacionalista, um espaço de gênero e um espaço de sexualidade” diz uma declaração do PLT (Multiple). Em segundo lugar, há um aspecto empreendedor na proposta do PLT, uma atitude proativa que diz que ter o próprio negócio é uma forma de resistir aos efeitos da dominação em uma sociedade capitalista, que só reconhece o capital como a marca da dignidade humana, mesmo que seja um stand de tacos na feira. Como notou um observador, as lojas de taco são “minúsculos centros comunitários que não são apoiados por um investimento nacional (4), e sim pelas pessoas diretamente” (Vélez).</p> <p>Arancibia do PLT disse que o apreço por “diferentes tipos de espaços” para cultivar audiências em potencial para a poesia também está epistemologicamente ligado a um interesse em “diferentes tipos de corpos” (Visiones). Mas eu diria que é também uma consideração pelos diferentes tipos de “objetos” de estudo. O desafio para esse tipo de antropologia materialista da experiência das zonas fronteiriças é que, enquanto os objetos carregam em seus “corpos” físicos provas criptografadas de DNA de suas histórias de produção e de circulação, ao mesmo tempo é fácil conceber quão fácil as garrafas de tequila, burros pintados, e bonecos de gesso “Sleeping Mexican” [Mexicano Dormindo] podem “aparecer” vazios diante de nós -</p>
--	---	---

<p>notion that “objects” are clues to social relations is of course not new.</p> <p>But what is always in need of renewal is perhaps an acknowledgment of the lessons that objects can teach. In the development of a Chicano pedagogy of community building, efforts to theorize the border have elided an obvious site of signification: the surface level. It is there, in the archaeology of objects once distasteful and later appropriated, where the seduction of all things border can be deconstructed as a fetishistic dreamworld that is simultaneously the source of a commodified consciousness, but maybe as well the reservoir from which ordinary folks gather the “collective energy” to overcome whatever it is that stands in the way of their full realization. In the poem “Swapmeet,” TSP Adrian Arancibia begins the arduous process of codifying a methodology towards this end. He captures the curious “curio” landscape that makes up the frenzied materiality of Chicano/a barrios and finds the heart of something akin to a community in the ordinary exchanges between sellers and buyers:</p> <p>Chicano essence burned into black top-spaced lots where paper cups fly and dance plastic bags whisper and breathe in clutched hands... plastic toys blink and squint colors as Korean merchants time chants of BARATO, BARATO, BARATO! ONE DOLLAH! ONE DOLL\$! [ONE \$! 1\$! Cada color Cada chant Even the greasy smells touch and call</p>	<p>“aparecer” vazios diante de nós - simplesmente ali como <i>teasers</i> [provocadores] ou <i>fillers</i> [enchimentos] para outros tipos de performances. Graças a Marx, a noção de que os “objetos” são pistas para as relações sociais não é, certamente, nova.</p> <p>Mas aquilo que sempre carece de renovação é, possivelmente, um reconhecimento das lições que os objetos podem ensinar. No desenvolvimento de uma pedagogia Chicana de construção comunitária, os esforços para teorizar a fronteira omitiram um sítio óbvio de significação: o nível da superfície. É ali, na arqueologia de objetos antes desagradáveis e depois apropriados, onde a sedução de todas as coisas fronteiriças pode ser desconstruída como um mundo-dos-sonhos fetichista que é, simultaneamente, a fonte de uma consciência commoditizada e, possivelmente, o reservatório do qual as pessoas comuns coletam a “energia coletiva” para superar aquilo que estiver no caminho de sua plena realização. No poema “Swapmeet” [“Encontros-trocas”], Adrian Arancibia do TSP inicia o árduo processo de codificar uma metodologia para esse fim. Ele captura a paisagem curiosa de “<i>curios</i>” que compõe a materialidade frenética dos <i>barrios</i> Chicanos e encontra o coração de algo similar a uma comunidade nas trocas ordinárias entre os vendedores e os compradores:</p> <p>Essência chicana queimada em lotes pretos espaçados-ao- topo onde copos de papel voam e dançam sacos de plástico sussurram e respiram nas mãos embreadas ... brinquedos de plástico pestanejam e piscam cores como cantos temporais de mercadores coreanos do BARATO, BARATO, BARATO! UM DOLLÁ! UMA BONEC\$! [UMA \$! 1\$!</p>	<p>simplesmente ali como <i>teasers</i> (provocações publicitárias) ou <i>fillers</i> (trechos de filmes ou textos de menor qualidade em relação ao todo, usados para preencher espaço e/ou tempo nas obras) para outros tipos de performances. Graças a Marx, a noção de que os “objetos” são pistas para as relações sociais não é, certamente, nova.</p> <p>Mas um reconhecimento das lições que os objetos podem ensinar é, provavelmente, o que sempre carece de renovação. No desenvolvimento de uma pedagogia Chicana de fortalecimento comunitário, os esforços para teorizar a fronteira omitiram um local óbvio de significação: o nível da superfície. É ali, na arqueologia de objetos antes desagradáveis e depois apropriados, onde a sedução de todas as coisas fronteiriças pode ser desconstruída como um mundo onírico e fetichista que é, simultaneamente, a fonte de uma consciência transformada em bens de consumo, e, possivelmente, o reservatório do qual as pessoas comuns extraem a “energia coletiva” para superar aquilo que estiver no caminho de sua plena realização. Adrian Arancibia do PLT inicia o árduo processo de codificar uma metodologia para esse fim, no poema “Swapmeet” [“Feira de Pulgas”]. Ele apreende a paisagem curiosa de “curiosidades” que compõe a materialidade frenética dos bairros Chicanos e encontra o coração de algo similar a uma comunidade nas trocas ordinárias entre os vendedores e os compradores:</p> <p>Essência chicana queimada em lotes pretos repletos de espaço onde copos de papel voam e dançam sacos de plástico sussurram e respiram nas mãos agarradas ... brinquedos de plástico piscam e jorram cores como os cantos do tempo de comerciantes coreanos BARATO, BARATO, BARATO! UM DOLAR! UMA BONECA \$! [UM DOLAR! 1 DOLAR!</p>
---	---	---

<p>[out music meets <i>tortilla</i> air, exhaust begins burning baby eyes... swapmeet is Chicano essence boiling from the masses, rising like moist hot air on Saturdays [and Sundays when at 50c the flood begins. (Swapmeet)</p> <p>As this poem makes evident, the critical task of formulating for border studies something similar to what Susan Buck-Morss called in reference to Benjamin “a phenomenological hermeneutics of the profane” (3) will require a renewed focus on a kind of “commodity palace” aesthetically different from those found in Paris and Berlin in the 1930s. It will require a drive to those parts of town where <i>la raza</i> shops, eats, and gathers. Defeating the categorical hegemonies that militate against this geographical reorientation will require more than a desire for the “perfect <i>carne asada</i> burrito.” It will inevitably have to incorporate as well a thorough analysis of the competing versions of the material history of modernism in the US-Mexico border zones (cf. García-Canclini). A study of the political-economy that produces banality itself cannot be far behind. But none of these lines of inquiry can ever be fully opened until the project of intellectual and artistic representations of borderlands subjectivities disassociates itself from the tired and wooden paradigms that despise a priori the crude, the repellent, and the allegedly transparent “things” that are traded at the flea markets of the Chicano/a homeland—among these, the most humble of foods served in the most humble of manners: the hand-held taco.</p>	<p>Cada cor Cada canto Até os cheiros gordurosos tocam e chamam [Fora a música encontra o ar da <i>tortilla</i>, exaustão inicia o incinerar dos olhos de bebê o encontro-troca é a essência Chicana fervendo das massas, subindo como o ar quente úmido aos Sábados [e Domingos quando a 50c a inundação começa. (Carne-de-troca)</p> <p>Como esse poema evidencia, a tarefa crítica de formular para os estudos fronteiriços algo semelhante ao que Susan Buck-Morss chamou, em referência a Benjamin, de “uma hermenêutica fenomenológica do profano” (3) exigirá um foco renovado em uma espécie de “palácio de <i>commodities</i>” esteticamente diferente daqueles encontrados em Paris e Berlim na década de 1930. Demandará uma visita às partes da cidade onde <i>la raza</i> compra, come e se reúne. Derrotar as hegemonias categóricas que militam contra essa reorientação geográfica exigirá mais do que um desejo pelo “burrito perfeito de <i>carne asada</i>”. Esse também deverá incorporar, inevitavelmente, uma análise minuciosa das versões concorrentes da história material do modernismo nas zonas fronteiriças entre EUA e México (cf. García-Canclini). Um estudo da economia política que produz banalidade em si não pode estar muito atrasado. Mas nenhuma dessas linhas de pesquisa jamais poderá ser inteiramente aberta até o momento em que o projeto de representações intelectuais e artísticas das subjetividades fronteiriças se dissocie dos paradigmas cansados e rígidos que desprezam <i>a priori</i> as “coisas” grosseiras, repulsivas e supostamente transparentes que são comercializadas nos mercados de pulgas da terra-natal Chicana - entre esses, o mais humilde dos alimentos servidos no</p>	<p>Cada cor Cada canto Até os cheiros gordurosos tocam e chamam [atenção para a música encontra o ar da tortilha a exaustão começa a queimar os olhos do bebê ... a feira-de-pulgas é a essência Chicana fervendo das massas, subindo como o ar quente úmido aos sábados [e domingos quando a 50 graus a inundação começa. (Feira-de-pulgas)</p> <p>A tarefa crítica de formular para os estudos da fronteira algo semelhante ao que Susan Buck-Morss chamou, em referência a Benjamin, de “uma hermenêutica fenomenológica do profano” (3) exigirá um foco renovado em uma espécie de “palácio de bens de consumo” esteticamente diferente daqueles encontrados em Paris e Berlim na década de 1930, como o poema acima evidencia. Demandará uma visita às partes da cidade onde a raça compra, come e se reúne. Derrotar as hegemonias categóricas que militam contra essa reorientação geográfica exigirá mais do que um desejo pelo “burrito perfeito de carne assada”. Esse também deverá incorporar, inevitavelmente, uma análise minuciosa das versões concorrentes da história material do modernismo nas zonas fronteiriças entre EUA e México (cf. García-Canclini). Um estudo da economia política que produz banalidade em si não pode estar muito atrasado. Mas nenhuma dessas linhas de pesquisa jamais poderá ser inteiramente aberta até o momento em que o projeto de representações intelectuais e artísticas das subjetividades fronteiriças se dissocie dos paradigmas cansados e rígidos que desprezam <i>a priori</i> as “coisas” grosseiras, repulsivas e supostamente transparentes que são comercializadas nos mercados de pulgas da pátria Chicana - entre esses, o mais</p>
---	---	--

<p>Part IV Material Aztlan, Second Act: Eating</p> <p>My analysis of TSP as well as the claims of their cultural project proceeds in two directions, one substantially easier to buy into than the other. In the section above I examined TSP's use of taquerías and their attention to "stuff" in and around borderland barrios as a reconfiguration of social space and possessions. Though intrepid, this is not necessarily a far-fetched proposal. Plenty of artistic interventions and other cultural, social, and political ventures have tackled the need to forge "spaces...that do not yet exist" for the benefit of liberating projects (Smith 236). In this section, my focus of investigation shifts to a less palatable or plausible theoretical undertaking—the role TSP assigns to food itself, and to eating as a social ritual, as catalysts for oppositional consciousness. The arguments for this latter point are a more difficult proposition to articulate, precisely because it hinges on poetics and aspirations that depend on an ephemeral act. There is no concise revolutionary stratagem that makes clear what ideological fiction a plate of refried black beans is best suited to destroy. This is why in this section Walter Benjamin emerges as a timely ally, for even if he never closed the hermeneutic circles of ideas in the structurally elegant manner in which his friend Adorno did, he went further than anyone has done to this date in wrestling with the questions of human sensation in capitalism as one of the irresolvable problems of the politics of socialism.⁵</p> <p>Benjamin's own awakening to food is chronicled in splinters of information in his writing. In his</p>	<p>mais humilde dos costumes: o taco-de-mão.</p> <p>Parte IV Aztlan Material, Segundo Ato: Comer</p> <p>Minha análise do TSP, bem como as reivindicações de seu projeto cultural, procede em duas direções, uma substancialmente mais fácil de comprar do que a outra. Na seção acima, examinei o uso das taquerías pelo TSP e a atenção desses para com as "coisas" dentro e ao redor dos <i>barrios</i> fronteiriços como uma reconfiguração do espaço social e das posses. Embora intrépida, essa não é necessariamente uma proposta absurda. Muitas intervenções artísticas e outros empreendimentos culturais, sociais e políticos têm enfrentado a necessidade de forjar "espaços ... que ainda não existem" para o benefício de projetos libertadores (Smith, 236). Nesta seção, meu foco de investigação muda para um empreendimento teórico menos palatável ou plausível - o papel que o TSP atribui à própria comida, e ao ato de comer como um ritual social, como catalisadores da consciência opositora. Os argumentos dessa última afirmação constituem uma proposição mais difícil de articular, precisamente porque depende de poéticas e de aspirações que dependem de um ato efêmero. Não existe um estratagema revolucionário conciso que deixe claro qual ficção ideológica um prato de feijão preto refinado é mais adequado para destruir. É por isso que nessa seção Walter Benjamin surge como um aliado oportuno, pois mesmo que ele nunca tenha fechado os círculos hermenêuticos de ideias da maneira estruturalmente elegante que seu amigo Adorno o fez, ele foi além do que qualquer outro o fez até hoje em lutar com as questões da sensação humana no capitalismo como um dos problemas insolucionáveis da política do socialismo.⁵</p> <p>O próprio despertar de Benjamin para a comida é narrado em fragmentos de informação em seus escritos. Em suas</p>	<p>humilde dos alimentos servidos no mais humilde dos costumes: o taco de mão</p> <p>Parte IV Aztlan Material, Segundo Ato: Comer</p> <p>Minha análise do PLT procede em duas direções, assim como as reivindicações do projeto cultural desses, uma substancialmente mais fácil de aderir do que a outra. Na seção acima, examinei o uso das lojas de tacos pelo TSP e a atenção desses para com as "coisas" dentro e ao redor dos <i>barrios</i> fronteiriços como uma reconfiguração do espaço social e das posses. Essa não é necessariamente uma proposta absurda, ainda que seja audaciosa. Muitas intervenções artísticas e outros empreendimentos culturais, sociais e políticos têm enfrentado a necessidade de criar "espaços ... que ainda não existem" para o benefício de projetos libertadores (Smith, 236). Nesta seção, meu foco de investigação muda para um empreendimento teórico menos palatável ou plausível: o papel que o PLT atribui à própria comida, e ao ato de comer como um ritual social, como catalisadores da consciência opositora. Os argumentos dessa última afirmação constituem uma proposição mais difícil de articular, precisamente porque essa depende de poéticas e de aspirações que dependem de um ato efêmero. Não existe um estratagema revolucionário conciso que deixe claro qual ficção ideológica é mais adequada para destruir um prato de feijão preto refinado. É por isso que nessa seção Walter Benjamin surge como um aliado oportuno, pois mesmo que ele nunca tenha fechado os círculos hermenêuticos de ideias da maneira estruturalmente elegante que seu amigo Adorno o fez, ele foi além daquilo feito por qualquer outra pessoa até hoje, na luta contra as questões da sensação humana no capitalismo como um dos problemas insolucionáveis da política do socialismo.⁵</p> <p>O próprio despertar de Benjamin para a comida é narrado em fragmentos de informação em seus escritos. Em suas</p>
--	--	---

<p>childhood memoirs entitled “Berlin Chronicle” we learn how as an adolescent he writes his first essay on the marble-top of the modest Princess Café. “That was the time,” he says, “when the Berlin cafes played a part in our lives. I still remember the first that I took in consciously” (Reflections 20). As he came into adulthood, “the frequenting” of cafes became a daily necessity. Seduced by dimly lit coffeehouses and bars, like all bohemians in the historical record of modernity and its discontents, Benjamin would have understood TSP’s monumental attraction to working class gathering places as harbingers of revolution.</p> <p>One of his most famous quotes in another classic text, “One-Way Street,” declares that “taking food alone tends to make one hard and coarse...for it is only in company that eating is done justice; food must be divided and distributed if it is to be well received” (Reflections 86). One report goes as far as speculating that it was a chance encounter in an Italian <i>piazza</i> with almonds that “altered the course” of the writer’s life. Allegedly Benjamin approached the great love of his life, the Latvian actress Asja Lacis, while she purchased nuts on the island of Capri (Kornhaber). Food continued to play a role in her discovery of the clumsy genius that so badly wanted to seduce her. On the way home, Benjamin carried her groceries, but dropped them all halfway to her house.</p> <p>The recollection of these loose experiences and thoughts on food as social glue and erotic enabler point immediately, however, to a frequent problematic in Benjamin’s work and its reception in the cultural studies community.</p>	<p>memórias de infância, intituladas “<i>Berlin Chronicle</i>” [Crônica de Berlim], aprendemos como, quando adolescente, ele escreve seu primeiro ensaio sobre o tampo de mármore do modesto <i>Princess Café</i> [Café da Princesa]. “Aquele era o momento”, diz ele, “no qual os cafés de Berlim desempenharam um papel em nossas vidas. Ainda me lembro do primeiro que tomei conscientemente” (Reflexões 20). Quando atingiu à idade adulta, “o frequentar” dos cafés tornou-se uma necessidade diária. Seduzido por cafés e bares mal iluminados, como todos os boêmios no registro histórico da modernidade e seus descontentamentos, Benjamin teria compreendido a atração monumental do TSP para os pontos de encontro da classe trabalhadora como precursores da revolução.</p> <p>Uma de suas citações mais famosas em outro texto clássico, “One-Way Street” [Rua de mão-única], declara que “ingerir comida sozinho tende a tornar o sujeito duro e grosseiro... pois é apenas na companhia que se faz justiça ao (ato de) comer; a comida deve ser dividida e distribuída para que seja bem recebida” (Reflexões 86 – Tradução nossa). Um relato chega a especular que foi um encontro casual com as amêndoas em uma <i>piazza</i> italiana que “alteraram o curso” da vida do escritor. Supostamente, Benjamin abordou ali o grande amor de sua vida, a atriz letã Asja Lacis, enquanto essa comprava nozes na ilha de Capri (Kornhaber). A comida continuou a desempenhar um papel na descoberta dela do gênio desajeitado que tanto queria seduzi-la. A caminho de casa, Benjamin carregou as compras da atriz, mas as derrubou no meio do caminho até a casa dela.</p> <p>A lembrança dessas experiências e pensamentos avulsos sobre a comida como uma cola social e facilitadora erótica apontam imediatamente, no entanto, para uma problemática frequente na obra de Benjamin e a</p>	<p>memórias de infância intituladas “Crônica de Berlim” aprendemos como ele escreve seu primeiro ensaio sobre o tampo de mármore do modesto estabelecimento de Berlim chamado Café da Princesa, durante sua adolescência. Ele diz: “Aquele era o momento no qual os cafés de Berlim desempenharam um papel em nossas vidas. Ainda me lembro do primeiro café que tomei conscientemente” (Reflexões 20). Quando atingiu à idade adulta, “frequentar” os cafés tornou-se uma necessidade diária. Seduzido por cafés e bares mal iluminados, como todos os boêmios no registro histórico da modernidade e seus descontentamentos, Benjamin teria compreendido a atração monumental do PLT para os pontos de encontro da classe trabalhadora como precursores da revolução.</p> <p>O autor declara que “ingerir comida sozinho tende a tornar o sujeito duro e grosseiro... pois é apenas na companhia que se faz justiça ao (ato de) comer, em uma de suas citações mais famosas em outro texto clássico intitulado “Rua de mão-única”; a comida deve ser dividida e distribuída para que seja bem recebida” (Reflexões 86 – Tradução nossa). Um relato chega a especular que foi um encontro casual com as amêndoas em uma praça italiana que “alteraram o curso” da vida do escritor. Supostamente, Benjamin abordou ali o grande amor de sua vida, a atriz da Lituânia Asja Lacis, enquanto essa comprava nozes na ilha de Capri (Kornhaber). A comida continuou a desempenhar um papel na descoberta de Asja do gênio desajeitado que tanto queria seduzi-la. A caminho de casa, Benjamin carregou as compras da atriz, mas as derrubou no meio do caminho para a casa dela.</p> <p>No entanto, a lembrança dessas experiências e pensamentos avulsos sobre a comida como uma cola social e facilitadora erótica apontam imediatamente para uma problemática frequente na obra de Benjamin e a</p>
---	--	---

<p>Many critics detect a nagging political naiveté in Benjamin's fascination with sensuous experiences as the domain from which potentially redemptory moments against oppression could emerge. Benjamin's own dear friend, the clear-headed theorist of the Frankfurt School Theodor Adorno, confessed that "despite [their] most fundamental and concrete agreement on everything else," the set of bodily functions and ruminations that Benjamin had joined together in his so-called "anthropological materialism," were simply not believable (cited in Bolz and Van Reijen 55). The main objection, Adorno advised his colleague in a letter in 1936, was that Benjamin's dialectics lacked "mediation" (Isenberg). In other words, his contradictions never shaped into systems that could rationalize a political program. This perceived fracture in Benjamin's epistemological rigor has led, in the opinion of some critics, to "too many admirers" who simply "avoid dealing with the gaps" in Benjamin's thoughts and simply "enjoy," instead, his "diverse insights into the seemingly insignificant details of everyday existence," without any further political intent (Bronner).</p> <p>These criticisms become ever more relevant when dealing with the subject of food for it is in relation to this most basic form of "cultural inheritance" that the pedagogic point of historical materialism makes either more sense or adds to further levels of alienation (Buck Morss 288). If the whole point of a "materialist education," as Benjamin envisioned it, was to generate the sort of knowledge that can in turn provide "access to praxis," then with regards to food one would have to assume that something other than a pure "vulgar Marxist illusion" against its</p>	<p>recepção dessa na comunidade de estudos culturais.</p> <p>Muitos críticos detectam uma <i>naiveté</i> política persistente no fascínio de Benjamin por experiências sensuais como o domínio de onde emergem momentos potencialmente redutores contra a opressão. O querido amigo de Benjamin, o lúcido teórico da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno, confessou que "apesar do mais fundamental e concreto acordo [deles] sobre todo o resto", o conjunto de funções corporais e rumações unidas por Benjamin no seu "materialismo antropológico" eram simplesmente inacreditáveis (citado em Bolz and Van Reijen 55). A principal objeção, aconselhou Adorno a seu colega em uma carta de 1936, era que a dialética de Benjamin carecia de "mediação" (Isenberg). Em outras palavras, suas contradições nunca se transformaram em sistemas que pudessem racionalizar um programa político. Essa fratura percebida no rigor epistemológico de Benjamin levou, na opinião de alguns críticos, a "demasiados admiradores" que simplesmente "evitam lidar com as lacunas" nos pensamentos de Benjamin e simplesmente "apreciam", em vez disso, suas "diversas percepções sobre os detalhes aparentemente insignificantes da existência cotidiana", sem qualquer outra intenção política (Bronner).</p> <p>Essas críticas tornam-se cada vez mais relevantes quando lidamos com o tema da comida, pois é em relação a essa forma mais básica de "herança cultural" que o argumento pedagógico do materialismo histórico faz mais sentido ou contribui para níveis maiores de alienação (Buck Morss 288). Se todo o sentido de uma "educação materialista", conforme preconizado por Benjamin, era gerar o tipo de conhecimento que pode, por sua vez, fornecer "acesso à práxis", então, em relação à comida, deve-se assumir que algo além de uma pura "ilusão Marxista vulgar" contra sua</p>	<p>recepção dessa na comunidade de estudos culturais.</p> <p>Muitos críticos detectam uma ingenuidade política persistente no fascínio de Benjamin por experiências sensuais como o domínio de onde emergem momentos potencialmente redutores contra a opressão. Theodor Adorno, um amigo querido de Benjamin e o teórico lúcido da Escola de Frankfurt, confessou que "apesar do mais fundamental e concreto acordo [deles] sobre todo o resto", o conjunto de funções corporais e reflexões unidas por Benjamin no seu "materialismo antropológico" eram simplesmente inacreditáveis (citado em Bolz and Van Reijen 55). A principal objeção de Adorno era que a dialética de Benjamin carecia de "mediação" segundo a carta que envia a seu amigo em 1936 (Isenberg). Em outras palavras, suas contradições nunca se transformaram em sistemas que pudessem racionalizar um programa político. Essa fratura percebida no rigor epistemológico de Benjamin levou, na opinião de alguns críticos, a um "excesso de admiradores" que simplesmente "evitam lidar com as lacunas" nos pensamentos de Benjamin e simplesmente "apreciam", em vez disso, suas "diversas percepções sobre os detalhes aparentemente insignificantes da existência cotidiana", sem qualquer outra intenção política (Bronner).</p> <p>Essas críticas tornam-se cada vez mais relevantes quando lidamos com o tema da comida, pois é em relação a essa forma mais básica de "herança cultural" que o argumento pedagógico do materialismo histórico faz mais sentido ou contribui para níveis maiores de alienação (Buck Morss 288). Se todo o sentido de uma "educação materialista", conforme preconizado por Benjamin, era gerar o tipo de conhecimento que pode, por sua vez, fornecer "acesso à prática", então, em relação à comida, deve-se assumir que algo além de uma pura "ilusão Marxista vulgar" contra sua</p>
---	---	---

<p>banality would have to be identified before we can take the argument seriously (Buck Morss 289). What kind of social upset, then, can tacos deliver that mass labor organizing or the redistribution of wealth cannot?</p> <p>On the long view of human agency, that is a view not concerned exclusively with a one-directional understanding of power, this is, no doubt, a ridiculous question. It would be a mistake to assume that the whole point of Benjamin's argument for the mundane and the trivial is to lodge in individual objects or single everyday practices a tactical revolutionary hidden potential. Rather, his goal is to demonstrate that "the collective body" (the Chicano/a imagined community for instance) "organizes itself historically" always within the spaces of historical images (and objects and pleasures). Thus, Benjamin scholars Bolz and Van Reijen remind us, "the only thing that 'connects' the bourgeois individual with the collective body is the bursting of the boundaries of his [her] individuation" (56). If we consider this linkage, then the idea of eating as a social ritual that bonds a dispersed community otherwise fractured by the forces of globalization in the <i>barrios</i> is not too difficult to understand. Food, as we know all too well and food historians Farb and Armelagos succinctly observe, is "symbolically associated with the most deeply felt human experiences, and thus expresses things that are sometimes difficult to articulate in everyday language" (111).</p> <p>The poem "Dos de Lengua para Llevar" [Two Tongue Tacos to Go] (translation mine) by TSP Adolfo Guzmán López goes a long way towards the development of a revolutionary re-imagining of what Aztlán could be in the face of neoliberal policies of food making and circulation. But, again,</p>	<p>banalidade teria de ser identificada antes de podermos levar o argumento a sério (Buck Morss 289). Que tipo de perturbação social, então, os tacos poderiam oferecer que a organização do trabalho em massa ou a redistribuição da riqueza não podem?</p> <p>Na visão à longo prazo da agência humana, que é uma visão não preocupada exclusivamente com uma compreensão unidirecional do poder, essa é, sem dúvida, uma pergunta ridícula. Seria um erro supor que o argumento inteiro de Benjamin sobre o mundano e o trivial é o de alojar em objetos individuais ou em práticas cotidianas singulares um potencial revolucionário tático oculto. Pelo contrário, seu objetivo é o demonstrar que "o corpo coletivo" (o a comunidade Chicana imaginada, por exemplo) "organiza a si mesmo historicamente", sempre dentro dos espaços das imagens históricas (e objetos e prazeres). Assim, os estudiosos de Benjamin - Bolz e Van Reijen - nos lembram, "a única coisa que "conecta" o indivíduo burguês ao corpo coletivo é o rompimento das fronteiras da individualização dele ou dela" (56). Então, se considerarmos essa ligação, a ideia de comer como um ritual social que une uma comunidade dispersa, que de outro modo seria fraturada pelas forças da globalização nos <i>barrios</i>, não é muito difícil de entender. A comida, como já sabemos muito bem e conforme observam os historiadores da culinária Farb e Armelago sucintamente, está "simbolicamente associada às experiências humanas mais profundamente sentidas e, portanto, expressa coisas que às vezes são difíceis de articular na língua(gem) cotidiana" (111).</p> <p>O poema "<i>Dos de Lengua para Llevar</i>" [dois Tacos de Língua para levar – tradução nossa], de Adolfo Guzmán López do TSP, percorre um longo caminho rumo ao desenvolvimento de uma reimaginação revolucionária do que Aztlán poderia ser considerando-se as políticas neoliberais de fabricação e a</p>	<p>banalidade teria de ser identificada antes de podermos levar o argumento a sério (Buck Morss 289). Então, que tipo de perturbação social os tacos poderiam oferecer que a organização do trabalho em massa ou a redistribuição da riqueza não podem?</p> <p>Sem dúvida, essa é uma pergunta ridícula na visão à longo prazo da agência humana, que é uma visão não preocupada exclusivamente com uma compreensão unidirecional do poder. Seria um erro supor que o argumento inteiro de Benjamin sobre o mundano e o trivial é o de alojar em objetos individuais ou em práticas cotidianas singulares um potencial revolucionário tático oculto. Pelo contrário, seu objetivo é o demonstrar que "o corpo coletivo" (o a comunidade Chicana imaginada, por exemplo) "organiza a si mesmo historicamente", sempre dentro dos espaços das imagens históricas (e objetos e prazeres). Assim Bolz e Van Reijen, estudiosos de Benjamin, nos lembram que "a única coisa que "conecta" o indivíduo burguês ao corpo coletivo é o rompimento das fronteiras de sua individualização" (56). Então, se considerarmos essa ligação, a ideia de comer como um ritual social que une uma comunidade dispersa, que de outro modo seria fraturada pelas forças da globalização nos bairros, não é muito difícil de entender. Como já sabemos muito bem e conforme observam de forma sucinta os historiadores da culinária Farb e Armelago, a comida está "simbolicamente associada às experiências humanas mais profundamente sentidas e, portanto, expressa coisas que às vezes são difíceis de articular na língua(gem) cotidiana" (111).</p> <p>O poema "Dois tacos de língua para levar" de Adolfo Guzmán López do PLT percorre um longo caminho rumo ao desenvolvimento de uma reimaginação revolucionária do que Aztlán poderia ser considerando-se as políticas neoliberais de fabricação e a circulação de alimentos. Mas,</p>
--	---	--

<p>political strategist would be inclined to ask, where is the kernel of emancipatory action located in Guzmán López's vision? Is it on sociality, on the performative antics of the taco maker, or on the taco itself? Perhaps one simple answer is to state that "praxis" shifts along and across all these levels. But the taco properly (allegorized in the poem from a filling of "tongue" to one of "social justice") has been singled out and assigned a peculiar role. The etymology of the word taco, as well as the social difference that eating food without utensils marked in the colonial context, holds some clues of interpretation worth considering. The Nahuatl word "Tacol" was translated by the Spanish as "shoulder," but as the Mexican cultural critic Salvador Novo noted, shoulder or hombro, was a term inclusive of any circumferencial piece that enveloped something softer inside, so it was in various usages: a) an upper shield for the human back; b) the ring of new earth formed around a transplanted tree; c) the male organ or penis (filled with the water of man, or man's juice); d) any wedge to fill in a hole and make something wobbly more stable; and e) the noun taco as we know it in culinary parlance, a tortilla folded and stuffed with savory fillings (61). These usages, insofar as they associate the word "tacol" with a protective function, also reminiscent of the Spanish word <i>atacar</i> (to attack), which can mean to defend by armed struggle or simply to tackle something that needs attention, and into the Mexican colloquial expressions such as <i>echar taco</i> (a sexual innuendo meaning to consume, to plug the hole of a certain kind of hunger).</p> <p>Novo also reflects on the implied excess associated with the words <i>taqueo</i> or <i>taquear</i> (to have lots of</p>	<p>circulação de alimentos. Mas, novamente, um estrategista político estaria propenso a perguntar: onde está o cerne da ação emancipatória localizada na visão de Guzmán López? Está na socialidade, nas artimanhas performáticas do fabricante de tacos ou no próprio taco? Talvez uma resposta simples seja a de afirmar que a "práxis" muda ao longo e através de todos esses níveis. Mas o taco propriamente dito (alegorizado no poema desde um recheio de "língua" até um de "justiça social") foi destacado e a esse atribuiu-se um papel peculiar. A etimologia da palavra taco, assim como a diferença social de comer alimentos sem utensílios marcada no contexto colonial, contém algumas pistas de interpretação que merecem ser consideradas. A palavra Náuatle "Tacol" foi traduzida pelos espanhóis como "ombro", mas conforme o crítico cultural mexicano Salvador Novo observou, ombro ou <i>hombro</i>, era um termo inclusivo para qualquer peça circumferencial que envolvia algo mais macio dentro, e assim era em vários usos : a) um escudo/armadura superior para as costas humanas; b) um anel de terra nova formado ao redor de uma árvore transplantada; c) o órgão masculino ou o pênis (cheio de água de homem ou de suco de homem); d) qualquer cunha usada para preencher um buraco e tornar estável algo instável; e e) o substantivo taco como o conhecemos no linguajar culinário, uma <i>tortilla</i> dobrada e recheada com recheios salgados (61). Esses usos, na medida em que associam a palavra "tacol" a uma função protetora, também reminiscente da palavra espanhola "<i>atacar</i>" (atacar), que pode significar defender-se por meio de luta armada ou simplesmente enfrentar algo que precisa de atenção, e junto às expressões coloquiais Mexicanas como <i>echar taco</i> (uma insinuação sexual que significa consumir, para tapar o buraco de um certo tipo de fome).</p> <p>Novo também reflete sobre o excesso implícito associado às palavras <i>taqueo</i> ou <i>taquear</i> (comer muitos tacos de uma</p>	<p>novamente, um estrategista político estaria propenso a perguntar: onde está o cerne da ação emancipatória localizada na visão de Guzmán López? Está na socialidade, nas artimanhas performáticas do fabricante de tacos ou no próprio taco? Talvez uma resposta simples seja a de afirmar que a "prática" muda ao longo e através de todos esses níveis. Mas o taco propriamente dito (alegorizado no poema desde um recheio de "língua" até um de "justiça social") foi destacado e a esse atribuiu-se um papel peculiar. A etimologia da palavra taco contém algumas pistas de interpretação que merecem ser consideradas, assim como a diferença social de comer alimentos sem utensílios marcada no contexto colonial. A palavra Náuatle (língua asteca) "Tacol" foi traduzida pelos espanhóis como "ombro", mas conforme o crítico cultural mexicano Salvador Novo observou, ombro era um termo inclusivo para qualquer peça circumferencial que envolvia algo mais macio dentro, e assim era em vários usos : a) um escudo/armadura superior para as costas humanas; b) um anel de terra nova formado ao redor de uma árvore transplantada; c) o órgão masculino ou o pênis (cheio de sêmen ou esperma); d) qualquer cunha usada para preencher um buraco e tornar estável algo instável; e e) o substantivo taco como o conhecemos no linguajar culinário, uma tortilha dobrada e recheada com recheios salgados (61). Esses usos, na medida em que associam a palavra "tacol" [taco] a uma função protetora, também reminiscente da palavra espanhola "<i>atacar</i>" (atacar), que pode significar defender-se por meio de luta armada ou simplesmente enfrentar algo que precisa de atenção, e junto às expressões coloquiais Mexicanas como <i>echar</i> [introduzir, meter, preencher] taco (uma insinuação sexual que significa consumir, para tapar o buraco de um certo tipo de fome).</p> <p>Novo também reflete sobre o excesso implícito associado às palavras "<i>taqueo</i>" ou "<i>taquear</i>" (comer muitos</p>
---	--	---

tacos in one sitting), which also can have a sexual referent similar to echar tacos—to feel one’s pleasure to satiation (46).

It is clear that this particular etymology favors a masculinist signification of the act of consumption. Chicana lesbian writers have tried to counter such gendered and sexualized readings of food. They have used food in novels, poems, and essays as a metaphor to explore the politics of sexual desire, both sanctioned and dissident—that is, recognizing that women are both “cooks” of cultura broadly speaking and also queering the way in which concepts of hunger and satiation are expressed in Chicano life (Ehrhardt). But both masculinist and feminist Chicano/a appropriations of food metaphors coincide in one aspect: tacos defy bourgeois etiquette. Novo associates the habit of using a tortilla for spoon or the custom of cleaning the sauce or last pieces left on a plate with a tortilla to practices prevalent among indigenous groups before the conquest and therefore, pre-hispanic in the broad sense of the word, i.e. predominance, pre-subjugation. As Mexico strived to “imagine” (image) itself a national community, the eating habits of indigenous people remained a bastion of resistance to Europeanization. The taco and the *tortilla* in its many tasty varieties (stuffed with meat or avocado, beans, or in the last instance, as Novo aptly notes, simply sprinkled with salt) penetrate zones of the culturally habitual to, pun intended, drive a wedge (insert a taco), into the hegemonic project of national formation. In this sense, we may regard the taco as a “weapon of the weak,” a cultural victory of Indigenous Mexico wholly appropriated by powerful elites, but always “evidence” of what the conquest sought to vanquish and couldn’t. Thus, the word taco in the name Taco Shop Poets, or in the geographic referent *taquería*, is already a word charged with a genealogy of resistance—the kind of resistance, precisely, that most interested Benjamin

só vez), os quais também podem ter um referente sexual parecido com *echar* tacos - sentir o prazer da pessoa com a saciedade (46).

É claro que essa etimologia em particular favorece uma significação masculinista do ato de consumo. As **escritoras lésbicas chicanas** tentaram combater tais leituras sexualizadas e de gênero (sexistas) de comida. Elas usaram a comida em romances, poemas e ensaios como uma metáfora para explorar a política do desejo sexual, tanto a sancionada quanto a dissidente - isto é, reconhecendo que as mulheres são tanto “cozinheiras” da cultura, de maneira mais ampla, e também questionando o modo como conceitos de fome e saciedade são expressas na vida chicana (Ehrhardt). Mas tanto as apropriações masculinistas e feministas Chicanas das metáforas de comida coincidem em um aspecto: os tacos desafiam a etiqueta burguesa. Novo associa o hábito de usar uma *tortilla* como colher ou o costume de limpar o molho ou as últimas porções deixadas em um prato com uma *tortilla* às práticas prevalentes entre os grupos indígenas antes da conquista e, portanto, pré-hispânicas no sentido amplo da palavra, isto é, pré-dominância, pré-subjugação. Como o México esforçou-se para se “imaginar” (*imagem*) em uma comunidade nacional, os hábitos alimentares dos povos indígenas permaneceram um bastião da resistência à europeização. O taco e a *tortilla* nas suas muitas variedades saborosas (recheadas com carne ou abacate, feijão, ou em última instância, como Novo habilmente nota, simplesmente polvilhado com sal) penetram zonas do culturalmente habitual para cravar uma cunha (inserir um taco) – o trocadilho é proposital - no projeto hegemônico de formação nacional. Nesse sentido, podemos considerar o taco como uma “arma dos fracos”, uma vitória cultural do México Indígena totalmente apropriada por elites poderosas, mas sempre “evidências” daquilo que a conquista buscou eliminar e não

tacos de uma só vez), os quais também podem ter um referente sexual parecido com o de preencher tacos - sentir o prazer da pessoa com a saciedade (46).

É claro que essa etimologia em particular favorece uma significação masculinista do ato de consumo. As **escritoras lésbicas chicanas** tentaram combater tais leituras sexualizadas e de gênero (sexistas) de comida. Elas usaram a comida em romances, poemas e ensaios como uma metáfora para explorar a política do desejo sexual, tanto a sancionada quanto a dissidente - isto é, reconhecendo que as mulheres são tanto “cozinheiras” da cultura, de maneira mais ampla, e também questionando o modo como conceitos de fome e saciedade são expressas na vida chicana (Ehrhardt). Mas tanto as apropriações Chicanas masculinistas quanto as feministas das metáforas de comida coincidem em um aspecto: os tacos desafiam a etiqueta burguesa. Novo associa o hábito de usar uma tortilha como colher ou o costume de limpar o molho ou as últimas porções deixadas em um prato com uma tortilha às práticas prevalentes entre os grupos indígenas antes da conquista e, portanto, pré-hispânicas no sentido amplo da palavra, isto é, pré-dominância, pré-subjugação. Como o México esforçou-se para se “imaginar” (*imagem*) em uma comunidade nacional, os hábitos alimentares dos povos indígenas permaneceram um baluarte da resistência à europeização. O taco e a *tortilha* nas suas muitas variedades saborosas (recheadas com carne ou abacate, feijão, ou em última instância, como Novo habilmente nota, simplesmente polvilhado com sal) penetram zonas do culturalmente habitual para cravar uma cunha (inserir um taco) – o trocadilho é proposital - no projeto hegemônico de formação nacional. Nesse sentido, podemos considerar o taco como uma “arma dos fracos”, uma vitória cultural do México Indígena totalmente apropriada por elites poderosas, mas sempre “evidências” daquilo que a conquista

<p>for its revolutionary potential, a resistance against the bourgeois containment expressed in napkins, silverware, and assigned seating.</p> <p>Benjamin, too, considered single food samples as useful pedagogical tools. He encountered a magical revelation about the role specific foods can play in social consciousness when he found himself starving after a long day of inadvertent delays for lunch. He published a short meditation on the experience in a Frankfurt newspaper in 1930 under the title “Fresh Figs.” After buying figs from a street vendor and finding out that the woman had no bag to place them in, Benjamin decided to stuff his pockets with the ripe fruit. As he continued walking and feeling hungry, he began to eat the figs, but something about the urgency of his hunger awoke in him a philosophical insight. “I could not stop eating them,” he says, and then adds, “but that could not be described as eating...it was more like a bath, so powerful was the smell of resin that penetrated me, clung to my hands, and impregnated the air” (Selected 358).</p> <p>In the process of hungering for the figs, Benjamin tested out his dialectics of materiality. For him, the measure of the concrete was the body—and he proposed to destroy mystification by ingesting what the world offered. To be a revolutionary intellectual was to voraciously take in the world and to expose the lie of bourgeois superficiality. This is how the working classes, one is led to speculate, take in the material world: sincerely, and</p>	<p>conseguiu. Assim, a palavra <i>taco</i> no nome <i>Taco Shop Poets</i>, ou no referente geográfico <i>taquería</i>, já é uma palavra carregada de uma genealogia da resistência - o tipo de resistência, justamente, que mais interessava a Benjamin pelo seu potencial revolucionário, uma resistência contra o contenção burguesa expressa em guardanapos, talheres e assentos designados.</p> <p>Benjamin também considerou as amostras de alimentos singulares como ferramentas pedagógicas úteis. Ele encontrou uma revelação mágica sobre o papel que alimentos específicos podem desempenhar na consciência social quando ele se viu faminto após um longo dia de atrasos inadvertidos para o almoço. Ele publicou uma breve meditação sobre a experiência em um jornal de Frankfurt em 1930, intitulado “<i>Fresh Figs</i>” [Figs Frescos]. Depois de comprar figos de uma vendedora ambulante e descobrir que a mulher não tinha uma sacola para colocá-los, Benjamin decidiu encher os bolsos com a fruta madura. Enquanto ele continuava a andar e sentir fome, começou a comer os figos, mas algo na urgência de sua fome despertou nele uma visão filosófica. “Não conseguia parar de comê-los”, diz ele, e depois acrescenta: “mas isso não poderia ser descrito como comer ... era mais como um banho, de tão poderoso que era o cheiro de resina que me penetrava, agarrava-se em minhas mãos e impregnava o ar” (Selected 358).</p> <p>Nesse processo de desejar os figos, Benjamin testou sua dialética da materialidade. Para ele, a medida do concreto era o corpo - e ele propôs destruir a mistificação, ingerindo aquilo que o mundo oferecia. Ser um intelectual revolucionário era assimilar o mundo vorazmente e expor a mentira da superficialidade burguesa. É assim que as classes trabalhadoras, pode-se especular, absorvem o mundo material: sincera e verdadeiramente</p>	<p>buscou eliminar e não conseguiu. Assim, a palavra <i>taco</i> no nome Poetas da loja de Taco(s) ou no referente geográfico loja de taco, já é uma palavra carregada de uma genealogia da resistência. Justamente, o tipo de resistência que mais interessava a Benjamin pelo seu potencial revolucionário, uma resistência contra o contenção burguesa expressa em guardanapos, talheres e assentos designados.</p> <p>Benjamin também considerou as amostras de alimentos singulares como ferramentas pedagógicas úteis. Ele encontrou uma revelação mágica sobre o papel que alimentos específicos podem desempenhar na consciência social quando ele se viu faminto após um longo dia de atrasos inadvertidos para o almoço. Ele publicou uma breve meditação sobre a experiência em um jornal de Frankfurt em 1930, intitulado “Figs Frescos”. Depois de comprar figos de uma vendedora ambulante e descobrir que ela não tinha uma sacola para colocá-los, Benjamin decidiu encher os bolsos com a fruta madura. Enquanto ele continuava a andar com fome, começou a comer os figos, mas algo na urgência de sua fome despertou nele uma visão filosófica. Ele diz: “Não conseguia parar de comê-los”, e depois acrescenta: “mas isso não poderia ser descrito como comer ... era mais como um banho, de tão poderoso que era o cheiro de resina que me penetrava, se fixava em minhas mãos e impregnava o ar” (Selected 358).</p> <p>Benjamin testou sua dialética da materialidade nesse processo de desejar os figos. Para ele, a medida do concreto era o corpo e ele propôs destruir a mistificação, ingerindo aquilo que o mundo oferecia. Ser um intelectual revolucionário era assimilar o mundo vorazmente e expor a mentira da superficialidade burguesa. Pode-se especular que é assim que as classes trabalhadoras absorvem o mundo material: sincera e</p>
--	---	---

truly hungry. This must have been the same insight, Benjamin suspected, that caused Marx to articulate his ideas about commodity fetishism. But Marx did not let himself be hungry enough along with the masses he described. His intellectual posturing barred him from taking the analysis to the next level: intoxication. Arguably, excess brings chaos into the order of bourgeois reason and as such tacos and other things we would rather regard as kitsch or intellectually deadly can be useful for revolution. How might this happen? The same way, Benjamin figured that he felt a “hatred” welling up inside him towards those figs. “I was desperate to finish them,” he says; “to liberate myself, to rid myself of all this overripe, bursting fruit. I ate to destroy it.” Describing the scene at a taco shop in San Diego during one TSP performance, a reporter wrote that as the young men posed questions “with wideeyed wonderment and scowling grimaces,” the words they uttered “[ate] at the very core of social norms” (Swanland).

In the Chicano imaginary food has functioned strategically as a sign of social struggle and as a mediator to engender a collective body (Rebolledo; Viramontes). It is no coincidence that the Chicano poet Juan Felipe Herrera has a habit of calling himself (and signing his electronic correspondence) as “cilantro man.” “The language of food serves different needs,” writes literary critic Meredith Abarca, but in the Chicano/a experience, especially experiences mediated by gender politics, the language of everyday cooking also expresses “artistic creation, manifestations of love, self-assurance, and economic survival” (121). Politics of difference have also marked the role of food in constituting historical subjects. In nineteenth century Europe, notions about food began to

famintas. Esse deve ter sido o mesmo *insight*, suspeitava Benjamin, que levou Marx a articular suas ideias sobre o fetichismo do *commodity*. Mas Marx não se permitiu passar fome suficiente junto com as massas que descreveu. Sua postura intelectual impedia que ele levasse a análise ao próximo nível: a intoxicação. Possivelmente, o excesso leva o caos para a ordem da razão burguesa e, como tal, os tacos e outras coisas que preferiríamos considerar *kitsch* ou intelectualmente fatais podem ser úteis para a revolução. Como isso pode acontecer? Da mesma forma, Benjamin percebeu que sentia um “ódio” por aqueles figos crescendo dentro dele. “Estava desesperado para terminá-los” diz ele; “Para me libertar, me livrar de todas essas frutas excessivamente maduras, quase estourando. Comi para destruí-las”. Ao descrever a cena em uma loja de tacos em San Diego durante uma apresentação do TSP, um repórter relatou que, enquanto os rapazes faziam perguntas “com deslumbramento de arregalar os olhos e caretas franzidas”, as palavras que eles proferiram “[comeram] no cerne das normas sociais” (Swanland).

No imaginário chicano, a comida funcionou estrategicamente como um sinal de luta social e como mediadora para engendrar um corpo coletivo (Rebolledo; Viramontes). Não é coincidência que o poeta chicano Juan Felipe Herrera tenha o costume de chamar a si mesmo (e assinar sua correspondência eletrônica) de “homem do coentro” [*cilantro man*]. “A língua(gem) [*language*] da comida serve a necessidades diferentes”, escreve a crítica literária Meredith Abarca, mas na experiência Chicana, especialmente experiências mediadas pela política de gênero, a língua(gem) da culinária cotidiana também expressa “criação artística, manifestações de amor, autoconfiança e sobrevivência econômica” (121). A política da diferença também demarcou o papel da comida na constituição de sujeitos

verdadeiramente famintas. Benjamin suspeitava que essa deve ter sido a mesma percepção que levou Marx a articular suas ideias sobre o fetichismo do bem de consumo. Mas Marx não se permitiu passar fome suficiente junto com as massas que descreveu. Sua postura intelectual impedia que ele levasse a análise ao próximo nível: a intoxicação. Possivelmente, o excesso leva o caos para a ordem da razão burguesa e, como tal, os tacos e outras coisas que preferiríamos considerar *kitsch* ou intelectualmente fatais podem ser úteis para a revolução. Como isso pode acontecer? Da mesma forma, Benjamin percebeu que sentia um “ódio” por aqueles figos crescendo dentro dele. Ele diz: “Estava desesperado para terminá-los; Para me libertar, me livrar de todas essas frutas excessivamente maduras, quase estourando. Comi para destruí-las”. Ao descrever a cena em uma loja de tacos em San Diego durante uma apresentação do PLT, um repórter relatou que as palavras que eles proferiram “[comeram] no cerne das normas sociais” (Swanland), enquanto os rapazes faziam perguntas “com deslumbramento total e caretas franzidas”,

No imaginário chicano, a comida funcionou estrategicamente como um sinal de luta social e como mediadora para engendrar um corpo coletivo (Rebolledo; Viramontes). Não é coincidência que o poeta chicano Juan Felipe Herrera tenha o costume de chamar a si mesmo (e assinar sua correspondência eletrônica) de “homem do coentro”. “A linguagem da comida serve a necessidades diferentes”, escreve a crítica literária Meredith Abarca, mas na experiência Chicana, especialmente experiências mediadas pela política de gênero, a linguagem da culinária cotidiana também expressa “criação artística, manifestações de amor, autoconfiança e sobrevivência econômica” (121). A política da diferença também demarcou o papel da comida na constituição de sujeitos históricos. Na Europa do século XIX, as

<p>change from what they had been a century earlier.</p> <p>From the debauchery and gluttony that had once marked the aristocracy, food shifted to an ideal of high culture “coupled with a simple abstemious diet; previous eating to excess as a sign of prosperity [was] renounced for moral and physically healthier plain fare” (Brosch 210). In the American Southwest, the tension between food as plain nourishment or exotic practice found expression among contesting social groups. Historian Jeffrey Pilcher notes that in the conquest of the northern (up from Mexico) and south western (down from Boston) borderlands “outsiders found some Mexican American dishes simply repulsive” (660). One of these dishes was menudo (beef tripe stew); thus, this dish became for early fronterizos a “powerful symbol of ethnic identity.” Similarly, conquest produced embedded sign systems of oppression in the sexualization and feminization of Chicano/a lives through references to border women as “hot <i>tamales</i>” and “<i>chilli</i> queens.” Something about the excess of Mexicano eating disturbed the Anglo settler; one strategy to cope with the discomfort transformed the excess into exotic cuisine and thus gave birth to “Tex-Mex” and Southwest cooking in all its varieties. Another strategy collapsed the signifiers of difference into single, hardened codes, and thus was born the food-related stereotypes and injuring words that described Mexicans in the U.S. Southwest for most of the 20th century: greasers and beaners (cf. De León; Bender).</p>	<p>históricos. Na Europa do século XIX, as noções sobre comida começaram a mudar em relação ao que haviam sido um século antes.</p> <p>Da depravação e gula, que uma vez marcaram a aristocracia, a comida mudou para um ideal de alta cultura “associada a uma simples dieta abstêmia; do comer antecedente ao excesso como um sinal de prosperidade (foi) renunciado por uma tarifa simples e fisicamente mais saudável” (Brosch 210). No sudoeste americano, a tensão entre comida como um simples alimento ou prática exótica encontrou sua expressão entre os grupos sociais em disputa. O historiador Jeffrey Pilcher observa que na conquista das fronteiras do norte (acima do México) e do sudoeste (abaixo de Boston) “os <i>outsiders</i> acharam alguns pratos mexicanos simplesmente repulsivos” (660). Um desses pratos era o <i>menudo</i> (guisado de tripas de carne bovina); assim, este prato se tornou, para os primeiros <i>fronterizos</i>, um “poderoso símbolo de identidade étnica”. De forma similar, a conquista produziu sistemas de signos embutidos de opressão na sexualização e feminização das vidas Chicanas por intermédio de referências às mulheres fronteiriças como “<i>tamales</i> quentes” e “rainhas do <i>chilli</i>”. Algo sobre o excesso de comida mexicana perturbou o Anglo-colono; uma estratégia para lidar com o desconforto transformou o excesso em culinária exótica e, assim, deu origem à culinária <i>Tex-Mex</i> e do sudoeste em todas as suas variedades. Outra estratégia desmantelou os significantes da diferença em códigos únicos e endurecidos e, assim, nasceram os estereótipos relacionados à comida e às palavras nocivas que descreveram os mexicanos no sudoeste dos Estados Unidos durante a maior parte do século 20: engraxates e “feijoeiros” (cf. De León; Bender).</p>	<p>noções sobre comida começaram a mudar em relação ao que haviam sido um século antes.</p> <p>Da depravação e gula, que uma vez marcaram a aristocracia, a comida mudou para um ideal de alta cultura “associada a uma simples dieta abstêmia; da prática anoréxica/bulímica de comer antes até o excesso como um sinal de prosperidade (foi) renunciado por uma tarifa simples e fisicamente mais saudável” (Brosch 210). No sudoeste americano, a tensão entre comida como um simples alimento ou prática exótica encontrou sua expressão entre os grupos sociais em disputa. O historiador Jeffrey Pilcher observa que na conquista das fronteiras do norte (acima do México) e do sudoeste (abaixo de Boston) “os estrangeiros acharam alguns pratos mexicanos simplesmente repulsivos” (660). Um desses pratos era o “<i>menudo</i>” (uma sopa ou cozido de tripa de vaca típica do México e uma tradição do Ano Novo no México, na Guatemala, em Belize e nos Estados Unidos, a qual é considerada uma cura para a ressaca) assim, este prato se tornou, para os primeiros habitantes da fronteira, um “poderoso símbolo de identidade étnica”. De forma similar, a conquista produziu sistemas de signos embutidos de opressão na sexualização e feminização das vidas Chicanas por intermédio de referências às mulheres fronteiriças como “<i>pamonhas</i> quentes” e “rainhas da pimenta <i>chilli</i>”. Algo sobre o excesso de comida mexicana perturbou o colono de ascendência inglesa; uma estratégia para lidar com o desconforto transformou o excesso em culinária exótica e, assim, deu origem à culinária Texana-Mexicana e do sudoeste em todas as suas variedades. Outra estratégia desmantelou os significantes da diferença em códigos únicos e endurecidos e, assim, nasceram os estereótipos relacionados à comida e às palavras nocivas que descreveram os mexicanos no sudoeste dos Estados Unidos durante a maior parte do século</p>
--	--	---

<p>The chaos that Mexican/Chicano or border food brings into Anglo bourgeois reason is the reason why, in true Benjaminian fashion, intoxication with tacos can “be made to serve a revolutionary discipline as liberating energy” (Bolz and Van Reijen 58). But there is another dimension to eating that neither Benjamin nor TSP confront as forthrightly as one would expect given their insistence that the logistics of consumption carry allegories of social change: eating is an ephemeral activity. One enters the space of hunger, finds the object of satiation, indulges the senses in taking in what is available, begins to experience the satisfaction of a need fulfilled, and just as it began, the moment comes to an end. At a <i>taquería</i>, barring the presence of some energetic young artists to make one wish to linger, the entire operation does not usually take more than 30 minutes. Standing at a roadside stand, the moment of food communion is even shorter.</p> <p>Given this, it would be important then to consider eating within the broad spectrum of performance or “embodied practices” that are used in communities to “store and transmit knowledge” and which are substantially more important for what they allow people “to do” rather than for what kinds of acts they, in and of themselves, constitute (Taylor).</p> <p>The lesson to be derived from underscoring the performative in eating practices is an understanding of how cultural meanings exist only, or at least primarily, in action and interaction, and not as cultural signifiers free-floating in an existential soup of meaning where resistance and an “anything-goes”</p>	<p>O caos que a comida Mexicana/Chicana ou fronteiriça traz à razão anglo-burguesa é a razão pela qual, à moda verdadeiramente Benjaminiana, a intoxicação por intermédio dos tacos pode “ser feita para servir a uma disciplina revolucionária como energia libertadora” (Bolz e Van Reijen 58). Mas existe uma outra dimensão na alimentação que nem Benjamin nem o TSP enfrentam tão diretamente quanto se poderia esperar, dada a insistência desses de que a logística do consumo carrega alegorias de mudança social: comer é uma atividade efêmera. Alguém entra no espaço da fome, encontra o objeto da saciedade, satisfaz os sentidos ao assimilar o que está disponível, começa a experimentar a satisfação de uma necessidade satisfeita e, tal como começou, o momento chega ao fim. Em uma <i>taquería</i>, salvo a presença de alguns artistas jovens e enérgicos que fazem com que o sujeito deseje demorar, toda a operação geralmente não leva mais de 30 minutos. De pé em uma barraca de beira de estrada, o momento da comunhão de alimentos é ainda menor.</p> <p>Diante disso, seria importante considerar a possibilidade de comer dentro do amplo espectro do desempenho ou das “práticas corporificadas” que são usadas nas comunidades para “armazenar e transmitir conhecimento”, as quais são substancialmente mais importantes naquilo que elas permitem que as pessoas “façam” do que para que tipo de atos essas, dentro e fora de si mesmas, constituem (Taylor).</p> <p>A lição a tirar ao ressaltar o performativo nas práticas alimentares é uma compreensão de como significados culturais existem apenas, ou pelo menos primariamente, na ação e na interação, e não como significantes culturais flutuando livremente em uma sopa existencial de significado onde a</p>	<p>20: engraxates e produtores de feijão (cf. De León; Bender).</p> <p>O caos que a comida Mexicana/Chicana ou fronteiriça traz à razão burguesa de ascendência inglesa é a razão pela qual, em termos verdadeiramente Benjaminianos, a intoxicação por intermédio dos tacos pode “ser feita para servir a uma disciplina revolucionária como energia libertadora” (Bolz e Van Reijen 58). Mas existe uma outra dimensão na alimentação que nem Benjamin nem o PLT enfrentam tão diretamente quanto se poderia esperar, dada a insistência desses de que a logística do consumo carrega alegorias de mudança social: comer é uma atividade efêmera. Entra-se no espaço da fome, encontra-se o objeto da saciedade, satisfaz-se os sentidos ao assimilar o que está disponível, começa-se a experimentar a satisfação de uma necessidade satisfeita e, tal como começou, o momento chega ao fim. Em uma loja de tacos toda a operação geralmente não leva mais de 30 minutos, salvo a presença de alguns artistas jovens e enérgicos que fazem com que o sujeito deseje demorar. De pé em uma barraca de beira de estrada, o momento da comunhão de alimentos é ainda menor.</p> <p>Diante disso, seria importante considerar a possibilidade de comer dentro do amplo espectro do desempenho ou das “práticas incorporadas” que são usadas nas comunidades para “armazenar e transmitir conhecimento”, as quais são substancialmente mais importantes naquilo que elas permitem que as pessoas “façam” do que para que tipo de atos essas, dentro e fora de si mesmas, constituem (Taylor).</p> <p>A lição a ser aprendida ao ressaltar o performativo nas práticas alimentares é uma compreensão de como significados culturais existem apenas, ou pelo menos primariamente, na ação e na interação, e não como significantes culturais flutuando livremente em uma sopa existencial de significado onde a</p>
---	--	---

<p>attitude amount to the same non-consequential politics. This is a revolutionary proposition insofar as it posits, as Laura Gutiérrez has observed in another context, that in the cultural sphere there is no “authentic” package of goods to be inherited, but rather, in the moment of exposure, a “cultural meaning in the making” (2003).</p> <p>Ephemeral actions, however, no matter how disruptive, still require mediation; something has to connect the single creative act with the structural possibilities for social change. The Taco Shop Poets, like Benjamin, therefore elaborate on the power of the taco as something more than a food item; they seek to exploit it as allegory. Hence, the <i>taquero</i> is not the only one at a taco-shop poetry event required to “throw down [his] stuff” (green onions and <i>chiles</i> grilled alongside thin layers of lean meat thrust with force amid the two warm walls of a <i>tortilla</i>). The poet, too, must learn how to perform a similar act of concoction, metaphorically speaking. One way to do this is to use words sharply: to say <i>chorizo</i> when one means heart, or <i>jalapeño</i> when one means grief, or taco when one means cultural survival. Critical literature has a clear mandate in this regard: the point is to use food to “unmask” the alleged transparency of everyday experiences, not to “aestheticize” them (Ganguly 256).</p> <p>Benjamin’s ideas about consumption, in foodways and other artifactual forms, followed a path that linked the idea of a liberated life to the necessary consciousness of liberation demonstrated by a “voracious” appetite for knowledge. In a short essay unpublished in his lifetime, Benjamin identified the world of literature as a gastronomical struggle. The critic’s role is to expose the “essence of things” and to do this he/she must “take on a book as</p>	<p>resistência e uma atitude de “tudo-vai” equivalem à mesma política não-consequencial. Essa é uma proposição revolucionária na medida em que postula, como Laura Gutiérrez observou em outro contexto, que na esfera cultural não existe um pacote “autêntico” de bens a ser herdado, mas sim, no momento da exposição, um “significado cultural em fabricação” (2003).</p> <p>As ações efêmeras, no entanto, por mais perturbadoras que sejam, ainda requerem mediação; algo deve conectar o ato criativo singular com as possibilidades estruturais de mudança social. Os Poetas da Taco Shop, como Benjamin, portanto, elaboram o poder do taco como algo mais do que um alimento; eles buscam explorá-lo como uma alegoria. Assim, o <i>taquero</i> não é o único necessário em um evento de poesia da taco-shop para “derrubar (suas) coisas” (cebolas verdes e <i>chiles</i> grelhados ao lado de finas camadas de carne magra lançadas com força entre as duas paredes quentes de uma <i>tortilla</i>). O poeta também deve aprender a realizar um ato semelhante de mistura, metaforicamente falando. Uma maneira de fazer isso é usar as palavras incisivamente: dizer <i>chorizo</i> quando se quer dizer coração, ou <i>jalapeño</i> quando se quer dizer sofrimento, ou taco quando se quer dizer sobrevivência cultural. A literatura crítica tem um mandato claro a esse respeito: o argumento é usar a comida para “desmascarar” a suposta transparência das experiências cotidianas, e não para “estetizá-las” (Ganguly 256).</p> <p>As ideias de Benjamin sobre o consumo, em termos das formas de comida e outras formas artefatuais, seguiram um caminho que ligava a ideia de uma vida liberada à necessária consciência de libertação demonstrada por um apetite “voraz” por conhecimento. Em um pequeno ensaio não publicado durante sua vida, Benjamin identificou o mundo da literatura como uma luta gastronômica. O papel do crítico é expor a “essência das coisas” e, para fazer isso,</p>	<p>resistência e uma atitude de “vale-tudo” equivalem à mesma política não-consequencial. Essa é uma proposição revolucionária na medida em que postula, como Laura Gutiérrez observou em outro contexto, que na esfera cultural não existe um pacote “autêntico” de bens a ser herdado, mas sim, no momento da exposição, um “significado cultural em curso” (2003).</p> <p>As ações efêmeras, no entanto, por mais perturbadoras que sejam, ainda requerem mediação; algo deve conectar o ato criativo singular com as possibilidades estruturais de mudança social. Os Poetas da Taco Shop, como Benjamin, portanto, elaboram o poder do taco como algo mais do que um alimento; eles buscam explorá-lo como uma alegoria. Assim, o “taqueiro” não é o único necessário em um evento de poesia da taco-shop para “derrubar (suas) coisas” (cebolas verdes e chilli grelhados ao lado de finas camadas de carne magra lançadas com força entre as duas paredes quentes de uma tortilha). O poeta também deve aprender a realizar um ato semelhante de mistura, metaforicamente falando. Uma maneira de fazer isso é usar as palavras incisivamente: dizer chouriço quando se quer dizer coração, ou pimenta malagueta, quando se quer dizer sofrimento, ou taco quando se quer dizer sobrevivência cultural. A literatura crítica é clara nesse sentido: o argumento é usar a comida para “desmascarar” a suposta transparência das experiências cotidianas, e não para “estetizá-las” (Ganguly 256).</p> <p>As ideias de Benjamin sobre o consumo, em termos das formas de comida e outras formas artesanais, seguiram um caminho que ligava a ideia de uma vida liberada à necessária consciência de libertação demonstrada por um apetite “voraz” por conhecimento. Benjamin identificou o mundo da literatura como uma luta gastronômica em um pequeno ensaio não publicado durante sua vida. O papel do crítico é expor a “essência das coisas” e, para fazer isso, ele(a) deve</p>
--	--	--

<p>lovingly as a cannibal prepares an infant to be cooked” (Selected 729). The writer, on his/her part, must work with the “primal materials” of life experiences to prepare and serve a “nourishing dish.”</p> <p>But it is the reader—those anonymous bodies who receive poetry and prose “between the squirts of <i>salsa</i> and the slathering of refried beans” (Walker)—who has the most delicious moment awaiting for him/her. Reading is a nutritious meal that allows people to experience pain and wonder “in the flesh” but also at a sufficient distance, enough to make the pleas for an altered consciousness “tasty.” But as with those figs in Benjamin’s pockets, the pleasure is heightened by the “destruction that lies ahead.” This destruction is an artistic dream realized: at last, one modality of expressive beauty (a poem, a painting, a recipe for <i>cochinita pibil</i>) that can do away “with the contained world” and reified system of lies that prevents true pleasure and love and masks it instead with tolerance and under-the-skin contempt (Bolz and Van Reijen 66). This requires nothing less than the transformation of the poet him/herself. As one TSP manifesto declares:</p> <p>...we are witness to the violent end [of the twentieth century we are witness to a blinding light we are the canon, the kabal the win the loss the draw—the com- [patriot and outlaw we are revolutionary street vendors... that is all we are...we are taqueros... (Taco Shop 7)</p> <p>Being able to find favorable circumstances for art-making, social change, and oppositional consciousness in the dialectics of revolutionary and</p>	<p>ele(a) deve “aceitar um livro tão carinhosamente quanto um canibal prepara uma criança a ser cozida” (Selected 729). O escritor, por sua vez, deve trabalhar com os “materiais primordiais” das experiências de vida para preparar e servir um “prato nutritivo”.</p> <p>Mas é o leitor - aqueles corpos anônimos que recebem poesia e prosa “entre os esguichos de <i>salsa</i> e o “besuntado” de feijão (re)frito” (Walker) - que tem o momento mais delicioso esperando por ele. A leitura é uma refeição nutritiva que permite que as pessoas sintam dor e deslumbre “em carne e osso”, mas também a uma distância suficiente, o suficiente para tornar “saborosos” os apelos por uma consciência alterada. Mas, como com aqueles figos nos bolsos de Benjamin, o prazer é aumentado pela “destruição que está por vir”. Essa destruição é um sonho artístico realizado: finalmente, uma modalidade de beleza expressiva (um poema, uma pintura, uma receita de <i>cochinita pibil</i>) que pode acabar “com o mundo contido” e com o sistema reificado de mentiras que impede o verdadeiro prazer e amor, mascarando-os com tolerância com o desprezo debaixo-da-pele (Bolz e Van Reijen 66). Isso requer nada menos que a transformação do próprio poeta. Como um manifesto do TSP declara:</p> <p>... Somos testemunhas do violento fim [do século vinte somos testemunhas de uma luz ofuscante somos o cânone, o kabal a vitória a perda o empate - o com- [patriota e fora-da-lei somos vendedores de rua revolucionários ... isso é tudo o que somos... somos taqueros... (Taco Shop 7)</p> <p>Ser capaz de encontrar circunstâncias favoráveis para a criação de arte, a mudança social e a consciência oposicionista na dialética da práxis</p>	<p>“aceitar um livro tão carinhosamente quanto um canibal prepara uma criança a ser cozida” (Selected 729). O escritor, por sua vez, deve trabalhar com os “materiais primordiais” das experiências de vida para preparar e servir um “prato nutritivo”.</p> <p>Mas é o leitor - aqueles corpos anônimos que recebem poesia e prosa “entre os esguichos de molho e o “besuntado” de feijão (re)frito” (Walker) - que tem o momento mais delicioso esperando por ele. A leitura é uma refeição nutritiva que permite que as pessoas sintam dor e deslumbre “em carne e osso”, mas também a uma distância suficiente, o suficiente para tornar “saborosos” os apelos por uma consciência alterada. Mas, como com aqueles figos nos bolsos de Benjamin, o prazer é aumentado pela “destruição que está por vir”. Essa destruição é um sonho artístico realizado: finalmente, uma modalidade de beleza expressiva (um poema, uma pintura, uma receita de carne de porco marinado) que pode acabar “com o mundo contido” e com o sistema reificado de mentiras que impede o verdadeiro prazer e amor, mascarando-os com tolerância com o desprezo subjacente (Bolz e Van Reijen 66). Isso requer nada menos que a transformação do próprio poeta. Como um manifesto do PLT declara:</p> <p>... Somos testemunhas do violento fim [do século vinte somos testemunhas de uma luz ofuscante somos o cânone, o cabal a vitória a perda o empate -o [compatriota e bandido somos vendedores ambulantes revolucionários ... isso é tudo o que somos... somos produtores de taco... (Taco Shop 7)</p> <p>Ser capaz de encontrar circunstâncias favoráveis para a criação de arte, a mudança social e a consciência oposicionista na dialética da prática</p>
--	---	--

<p>intellectual praxis described by Benjamin requires both faith and courage. The TSP project embraces these challenges; the puncturing quality of TSP's practice, however is best understood to the extent that they also, in doing what they do, voice a rather complicated theoretical undertaking that entails the crafting of a materialist anthropology of the borderlands vexed by unstable political utopias. Today, as Herzog has observed, the paradigms that explain <i>barrio</i> landscapes have to take into account new sets of global forces that both expand and restrict the political opportunities for reasserting control over space and its inscribed inequalities: transnational manufacturing, immigration, cross-border trade, smuggling, violence, fear, and nativism are aggravated now to levels we had not imagined possible before (103).</p>	<p>revolucionária e intelectual descrita por Benjamin requer fé e coragem. O projeto do TSP abarca esses desafios; a qualidade perfurante da prática da TSP, no entanto, é melhor compreendida na medida em que eles também, ao fazerem o que fazem, dão voz a um empreendimento teórico bastante complicado, o qual envolve a elaboração de uma antropologia materialista das zonas fronteiriças afligidas por utopias políticas instáveis. Hoje, conforme Herzog observou, os paradigmas que explicam as paisagens do <i>barrio</i> devem levar em conta os novos conjuntos de forças globais, os quais tanto expandem quanto restringem as oportunidades políticas para reafirmar o controle sobre o espaço e suas desigualdades inscritas: a manufatura transnacional, a imigração, o comércio transfronteiriço, o contrabando, a violência, o medo e o nativismo são agora agravados em níveis que não imaginávamos serem possíveis antes (103).</p>	<p>revolucionária e intelectual descrita por Benjamin requer fé e coragem. O projeto do PLT abarca esses desafios; a qualidade perfurante da prática do PLT, no entanto, é melhor compreendida na medida em que eles também, ao fazerem o que fazem, dão voz a um empreendimento teórico bastante complicado, o qual envolve a elaboração de uma antropologia materialista das zonas fronteiriças afligidas por utopias políticas instáveis. Hoje, conforme Herzog observou, os paradigmas que explicam as paisagens do bairro devem levar em conta os novos conjuntos de forças globais, os quais tanto expandem quanto restringem as oportunidades políticas para reafirmar o controle sobre o espaço e suas desigualdades inscritas: a manufatura transnacional, a imigração, o comércio transfronteiriço, o contrabando, a violência, o medo e o nativismo são agora agravados em níveis que não acreditávamos que fossem possíveis antes (103).</p>
<p>What sets TSP apart as a radical Chicano/a project of art and social action is precisely the way in which its members acknowledge the spatial politics of alienation and decide to do something about it. In other words, believing that whatever it is that vernacular Chicano/a culture holds dear at its core (constructed and differential and unstable and contingent and folkloric or shortsighted as it may be), it can, or must, also have a humanistic force to tumble down <i>los muros</i> (the walls of misunderstanding and inequality).</p>	<p>Aquilo que confere destaque ao TSP como um projeto de arte e ação social Chicano é justamente a maneira pela qual seus membros reconhecem a política espacial da alienação e decidem fazer algo a respeito dessa. Em outras palavras, é acreditar que aquilo (seja o que for) que a cultura vernacular Chicana preza em seu cerne (construído e diferencial e instável e contingente e folclórico ou míope como for), essa também pode, ou deve, ter uma força humanista para derrubar <i>los muros</i> (as paredes do mal-entendido e da desigualdade).</p>	<p>Aquilo que confere destaque ao PLT como um projeto de arte e ação social Chicano é justamente a maneira pela qual seus membros reconhecem a política espacial da alienação e decidem fazer algo a respeito dessa. Em outras palavras, é acreditar que aquilo (seja o que for) que a cultura vernacular Chicana preza em seu cerne (construído e diferencial e instável e contingente e folclórico ou míope como for), essa também pode, ou deve, ter uma força humanista para derrubar as paredes (as paredes do mal-entendido e da desigualdade).</p>
<p>This is the energy that Chela Sandoval has called “prophetic love”—<i>amor en Aztlan</i> (146). Thus, in the critical pedagogy of TSP, the power of geography and nourishment merge as a double-edged sword that can be exploited politically—not because a naïve or inconspicuous value can be restored to gazing at the <i>barrio</i>'s <i>taquerías</i> or eating tacos—but because releasing the sensorial power inside</p>	<p>Essa é a energia que Chela Sandoval chamou de “amor profético” – <i>amor en Aztlan</i> (146). Assim, na pedagogia crítica do TSP, o poder da geografia e da nutrição se fundem como uma espada de dois gumes que pode ser explorada politicamente - não (é) porque um valor ingênuo ou imperceptível pode ser restaurado para contemplar as <i>taquerías</i> do <i>barrio</i> ou para comer tacos - mas (sim) porque liberar o poder sensorial</p>	<p>Essa é a energia que Chela Sandoval chamou de “amor profético” – amor em Aztlan (146). Assim, na pedagogia crítica do PLT, o poder da geografia e da nutrição se fundem como uma faca de dois gumes que pode ser explorada politicamente - não (é) porque um valor ingênuo ou imperceptível pode ser restaurado para contemplar as lojas de tacos do bairro ou para comer tacos - mas (sim) porque liberar o poder</p>

<p>these human exchanges can also function as a de-centering of an already compromised hegemony. Taquerías, the TSP amply demonstrates, can be sites where this conceptual stew is cooked.</p> <p>But the story does not end here. If we wanted to re-tool an efficacious Chicano/a politics for the twentieth first century that was critical and yet hopeful, how would we identify where to begin the revolution? What spaces should theory invade? At this historical juncture, I have argued throughout this essay, border epistemologies require a grittier and more democratic heuristic. Instead of Tio Taco or Taco Deco or Taco Bell, TSP poets relocate the taco and its ground zero from which we may voraciously consume border culture, for only by destroying the armature of borderlands fictions, may we hope to regain something of the spirit that animates this place, this imaginary playground of hybridity.</p>	<p>dentro das trocas humanas também pode funcionar como um descentramento de uma hegemonia já comprometida. As taquerías, o TSP demonstra amplamente, podem ser locais onde esse guisado conceitual é cozido.</p> <p>Mas a estória não termina aqui. Se quiséssemos reinstrumentalizar uma política Chicana eficaz para o século XX que fosse crítica e esperançosa, como identificaríamos por onde começar a revolução? Quais espaços a teoria deveria invadir? Nesta conjuntura histórica, argumentei ao longo deste ensaio, as epistemologias das fronteiras exigem uma heurística mais áspera e mais democrática. Em vez da Tio Taco, da Taco Deco ou da Taco Bell, os poetas da TSP realocam o taco e seu ponto zero, pelos quais podemos consumir vorazmente a cultura fronteiriça, pois é apenas por meio da destruição da armadura das ficções das zonas fronteiriça que poderemos ter esperança de recuperar algo do espírito que anima esse lugar, esse playground imaginário de hibridismo.</p>	<p>sensorial dentro das trocas humanas também pode funcionar como um descentramento de uma hegemonia já comprometida. Como o PLT demonstra de forma ampla, as lojas de taco podem ser locais onde esse guisado conceitual é cozido.</p> <p>Mas a estória não termina aqui. Se quiséssemos reinstrumentalizar uma política Chicana eficaz para o século XX que fosse crítica e esperançosa, como identificaríamos por onde começar a revolução? Quais espaços a teoria deveria invadir? Nesta conjuntura histórica, argumentei ao longo deste ensaio, as epistemologias das fronteiras exigem uma heurística mais áspera e mais democrática. Em vez das empresas americanas Tio Taco, da Taco Deco ou da Taco Bell, os poetas da PLT realocam o taco e seu ponto zero, pelos quais podemos consumir vorazmente a cultura fronteiriça, pois é apenas por meio da destruição da armadura das ficções das zonas fronteiriça que poderemos ter esperança de recuperar algo do espírito que anima esse lugar, esse playground imaginário de hibridismo.</p>
<p>Notes</p> <p>1. I benefited from comments from and conversations with Laura G. Gutiérrez, Sandra K. Soto, and Patricia Espinosa-Artiles in the preparation of this essay. I am deeply grateful for their intelligent insights and support.</p> <p>2. I thank Sandra K. Soto for pointing out the “other” side of a politics of recuperation, especially the implications such a reading of history holds for the agency of racialized and sexualized subjects.</p> <p>3. The term “war of position” was coined by Antonio Gramsci as part of his theoretical elaboration of the notion of “hegemony.” It refers to a long, protracted struggle primarily across and through institutions of civil society,</p>	<p>Notas</p> <p>1. Eu me beneficiei de comentários e discussões com Laura G. Gutiérrez, Sandra K. Soto e Patricia Espinosa-Artiles na preparação desse ensaio. Estou profundamente grata por suas percepções inteligentes e apoio.</p> <p>2. Agradeço à Sandra K. Soto por apontar o “outro” lado de uma política de recuperação, especialmente as implicações que tal leitura da história reservam para a ação de sujeitos racializados e sexualizados.</p> <p>3. O termo “<i>war of position</i>” [guerra de posição] foi cunhado por Antonio Gramsci como parte de sua elaboração teórica da noção de “hegemonia”. Refere-se a uma longa e prolongada luta, principalmente por intermédio (e</p>	<p>Notas</p> <p>1. Eu me beneficiei de comentários e discussões com Laura G. Gutiérrez, Sandra K. Soto e Patricia Espinosa-Artiles na preparação desse ensaio. Estou profundamente grata por suas percepções inteligentes e apoio.</p> <p>2. Agradeço à Sandra K. Soto por apontar o “outro” lado de uma política de recuperação, especialmente as implicações que tal leitura da história reservam para a ação de sujeitos racializados e sexualizados.</p> <p>3. O termo “<i>war of position</i>” [guerra de posição] foi cunhado por Antonio Gramsci como parte de sua elaboração teórica da noção de “hegemonia”. Refere-se a uma longa e prolongada luta, principalmente por intermédio (e</p>

<p>which focuses the struggle for change not only on the economic and political spheres, but also, and especially, on the cultural and ideological realms. The concept stands in contrast to “war of maneuver” which refers to a frontal attack to gain quick access to the echelons of power in a society with a strong state and a weaker civil society.</p>	<p>através) das instituições da sociedade civil, a qual concentra a disputa pela mudança não apenas nas esferas econômica e política, mas também, e especialmente, nos domínios cultural e ideológico. O conceito contrasta com a “guerra de manobra”, que se refere a um ataque frontal para obter acesso rápido aos escalões do poder em uma sociedade com um estado forte e uma sociedade civil mais fraca.</p>	<p>através) das instituições da sociedade civil, a qual concentra a disputa pela mudança não apenas nas esferas econômica e política, mas também, e especialmente, nos domínios cultural e ideológico. O conceito contrasta com a “guerra de manobra”, que se refere a um ataque frontal para obter acesso rápido aos escalões do poder em uma sociedade com um estado forte e uma sociedade civil mais fraca.</p>
<p>4. The reference is to the National Endowment for the Arts, a federal agency of the U.S. government that makes grants to nonprofit art organizations, but which has become over the last decade, due to constant in-fighting in Congress over its value and its politics and also as a result of it being a somewhat mythical bureaucracy, an unreliable source of support for artistic creation.</p>	<p>4. A referência é ao <i>National Endowment for the Arts</i> [Fundo Nacional para as Artes], uma agência federal do governo dos EUA que concede doações a organizações de arte sem fins lucrativos, mas que se tornou, ao longo da última década, uma fonte não-confiável de apoio à criação artística, devido ao constante embate no Congresso acerca de seu valor e de sua política, como também como um resultado desse (Fundo) ser uma burocracia um tanto mítica.</p>	<p>4. A referência é ao <i>National Endowment for the Arts</i> [Fundo Nacional para as Artes], uma agência federal do governo dos EUA que concede doações a organizações de arte sem fins lucrativos, mas que se tornou, ao longo da última década, uma fonte não-confiável de apoio à criação artística, devido ao constante embate no Congresso acerca de seu valor e de sua política, como também como um resultado desse (Fundo) ser uma burocracia um tanto mítica.</p>
<p>5. A brilliant, down-to-earth meditation on this problematic, humorous and taking into account the gendered dimensions of pleasure as expressed in socialist discipline, can be found in Slavenka Drakulic’s <i>How We Survived Communism and Even Laughed</i>, New York: Harper- Perennial, 1993.</p>	<p>5. Uma meditação genial, bem humorada e realista acerca dessa problemática, uma que leve em conta as dimensões de gênero do prazer conforme expressado na disciplina socialista, pode ser encontrada na obra <i>How We Survived Communism and Even Laughed</i> [Como sobrevivemos ao Comunismo e Até Rimos – tradução nossa] de Slavenka Drakulic (New York: Harper-Perennial, 1993).</p>	<p>5. Uma meditação genial, bem humorada e realista acerca dessa problemática, uma que leve em conta as dimensões de gênero do prazer conforme expressado na disciplina socialista, pode ser encontrada na obra “Como sobrevivemos ao Comunismo e Até Rimos [Tradução nossa]” de Slavenka Drakulic (New York: Harper-Perennial, 1993).</p>